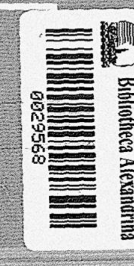


المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الدكتور ملحم قربان

قضايا الفكر السياسي:

القانون الطبيعي



قضايا الفكر السياسي

القانون الطبيعي

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الاولى
١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف: ٨٠٢٤٠٧ - ٨٠٢٤٢٨ ص . ب ١١٣/٦٣١١ بيروت - لبنان

الدكتور ملحم قربان

قضايا الفكر السياسي
القانون الطبيعي

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الإهداء

الى الذين يتجرأون

على الالتزام بهذا القانون !

للمؤلّف

1. *Meaning and Confirmability*
2. *Political Realism*
3. «Natural Rights» in Rousseaus'*Social Contract.*»

4. *A theory of Value.*

5. «Secularism and Islam»

6. *Chapel Talks*, M.A.J.D. Beirut, 1982.

7 ـ **الواقعية السياسية** ، طبعة أولى ، النهار ، بيروت ، 1970 .

طبعـة ثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) ، بيروت ، 1981

8 ـ **اشكالات** ، طبعة أولى ، دار الريحاني للنشر ، بيروت ، 1967 .

طبعـة ثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) ، بيروت ، 1980

9 ـ **الحقوق الانسانية** ، طبعة اولى ، بيروت ، 1968 .
طبعة ثانية ، بيروت ،1969

10 ـ **المنهجية والسياسة** ، طبعة أولى ، دار الطليعة ، بيروث ، 1964 .

طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، دار الطليعة بيروت ، 1971 .
طبعة ثالثـة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977

تاريخ لبنان السياسي الحديث :

11 ـ الجزء الأول ، **الاستقلال السياسي** ،
طبعة أولى ، مشوّهة وناقصة ، الأهلية ، بيروت 1977

طبعة ثانية مزيدة ومصححة ، (مجد) بيروت ، 1981

12 ـ الجزء الثاني ، بناء دولة الاستقلال ، (مجد) بيروت ، 1982 .

13 ـ الجزء الثالث ، القرار ، طبعة أولى ، (مجد) ، 1978

قضايا الفكر السياسي :

14- القانون الطبيعي ، طبعة أولى ، (مجد)، بيروت،1982

15- الحقوق الطبيعيّة ، طبعة أولى، (مجد)، بيروت ، 1982

16 -القوّة ، طبعة اولى ، (مجد) بيروت، 1982

17- أزمة السياسة في لبنان ، طبعة أولى نفدت ، دار الريحاني للنشر ، بيروت ، ١٩٥٨

18 - المواقف الحاسمة » .

19- « الأخلاق والمجتمع » .

20-« الصراع بين الشيوعيّة والديمقراطيّة » بحث القي ونوقش في معهد التعليم العسكري العالي ، قسم الثقافة العامّة ، مسائل الدفاع والاستراتيجيا بتاريخ 11 / 2 / 1981

قيد الطبع

1 - علمانية دركهايم الاخلاقية وتشعباتها الاجتماعية

2 - « العقل في القرآن » ؟

3 - إسلاميات

4 - إشكالات ماركسية

5 - جبل المطامح .

تقديم عام

اجزاءُ هذه السلسلة : قضايا الفكر السياسي ؛ ستظهر على القارىء ، اذا ما تحقق تنفيذ تصورنا للمخطط العام الذي يكوّنُ إطارها ومراحل تطورها، على فترات متتابعة يتحكم بظهورها عدد من الاعتبارات والظروف الواقعية . لذلك ، ان لم يكن لاي سبب آخر ، قد لا يظهر بناؤ ها المنطقي ظهورا واضحا . بقصد التخفيف من حدة هذه الشائبة التي تفرضها علينا ظروفنا العامة ، نسارع الى رسم بعض الإشارات التي تساعد القارىء على تلمس طريقه الى مخططها المنطقي حيث يقع كل جزء في المكان الذي يستدعيه منطق الموضوع .

يبدأ موضوعنا منطقيا ببحث العلاقة السياسية . ويتبين من ذلك البحث ان جوهر العلاقة السياسية هي القوّة . وتخلق القوّة ، عملا سياسيا ، معاصرا ومتطور تاريخيا ، كثيرا من المتناقضات التي تجبه المفكر السياسي كما تواجه الفاعل في التاريخ السياسي . وتتطلب هذه التناقضات حلولا أو ، على الأقل ، وسائل تمكن السياسيين ، معا منظّرين ومنفذين ، من تخطيها او تجاوزها بأقل ما يكون من الأحراج للفكر الصادق الصريح وللممارسة الواقعيّة المصغية الى ضرورات الحياة والمتنبهة الى مطالب الواقع المرير .

واولى هذه المتناقضات ، اذا جاز لنا التعبير عنها بصورة قضية فكرية تسترعي الانتباه ، هي المعبَّر عنها بالتساؤ ل التالي : كيف الابقاء على القوة في السياسة مع التخلص من السيئات التي تستتبع التمتع بالقوّة ؟ او على الاقل ـ كيف التخفيف من حدة تلك السيئات ؟

« القوة تفسد » اصبح من مسلمات السياسة . ولما لم يكن هنالك غنى عن السياسة ، اصبح من متطلبات العبقرية السياسية ، او بالاحرى الاجتماعية ، ونقدر ان نرتفع قليلا عن هذا المستوى وان ببعض ادعاء ، لنقول بالاحرى الانسانية او الحضارية ، نقول اصبح من متطلبات الانسان السياسي الحضارية ان يشذّب تلك المفاسد او يروض ممارسيها السياسيين .

وهكذا تبدأ سلسلة القضايا السياسيّة . ونحن لسنا ههنا بوارد تعدادها او بوارد

رسم مخطط هذه السلسلة رسما كاملا . وفي ذلك ما فيه من الاقرار بواقعية الانحناء امام الظروف القاهرة انحناءَةً نأمل ان لا تدوم الا بقدر ما يتطلبه اخراج هذه السلسلة اخراجا يليق بها من الاتقان : فكريا وفنيًا .

الا انه ، وبقصد وضع موضوع هذه الدراسة : القانون الطبيعي ، في موضعها المناسب في اطار هذه السلسلة : قضايا الفكر السياسي ، نشير الى سؤال تاريخي عريق في القدم هو السؤال : كيف الحدّ من سوء استخدام القوّة؟ وتفتقت عبقرية السياسيين، عن مجموعة من الاجابات عن هذا السؤال : مجموعة من الاقتراحات التي تعاون على البوح بها الفكر المبدع مع الممارسة الواعية . من هذه الاجابات التي تستحق اهتمامنا ، القانون الطبيعي .

نبدأ به لأكثر من سبب . وأهم هذه الأسباب هو ان لنا فيه رأيا مبتكرا . واذا عاب علينا احدهم « تواضعنا » ههنا ، تبادر الى ذهننا في الحال الشعر الشعري التالي : « غالى بنفسي عرفاني بقيمتها . . »

على كل حال ، يبقى ما ندعيه في هذا المجال « مجرّد أدّعاء » . ويبقى لتاريخ السياسة فكرا مبدعا وممارسة متنبّهة للمزالق ان يثبت او يدحض هذا الإدعاء بواسطة ذوي الكفاءات والخبرة بالموضوع . ويبقى حكم هؤلاء العادل والموضوعي هو الحكم الابقى . وكانه ام لم يكُنْهُ فإننا ، وعلى الحالين ، نلتزم به .

وإذا قال احدهم اننا ليس لنا باليد من حيلة بخصوص هذا الأمر ، اجبناه ، واقعيا ، نعم هو على حق . وتبقى مع ذلك لاعلاننا لهذا الحكم ، وإن كان حكما مسبقا بالنسبة للتقييم التاريخي لادعائنا الابداعية والابتكار في قضية القانون الطبيعي ، تبقى لاعلاننا لهذا الحكم قيمته . وقيمته متعددة الابعاد : ففي بعدها الأول هي عبارة عن وعي بأن التاريخ كثيرا ما اثقلت اكتافه الاحكام الظالمة غير الموضوعية . وفي بعدها الثاني ، عبارة عن رفض ـ وقد يكون الرفض محتقرا ـ لهذا النوع من الاحكام . وفي بعدها الثالث هي عبارة عن عدم اهتمامنا ـ على ادنى مستوى من المسؤولية ـ بهذه الاحكام ـ انها لا تمسّنا اصلا . وفي بعدها الرابع ـ وهنا يكمن وجهها الايجابي ـ هي عبارة عن أننا نحترم الحكم العادل الموضوعي بالنسبة لادعائنا الابتكار والابداعية . وفي بعدها الخامس ـ وهنا يصبح موقفنا حضاريا انسانيا عالميا ـ هي عبارة عن إنحناءة إحترام امام مبدإ عام حضاري انساني شامل . ولا يخفى ما للالتزاميّة هنا من تاثير مرموق !

وتطرقنا الى الالتزامية ههنا يلفت نظرنا الى كلمة في عنوان هذه السلسلة : قضايا الفكر السياسي ، نعني كلمة « فكر » التي ـ اذا ما رُكِزَ عليها اكثر من اللازم ـ قد تضلل

القارىء فيعتقد ، خطأ ، أن لا صلة وثيقة لهذه الدراسات بالواقع السياسي . صح أنّها ليست دراسات ميدانيّة ولا تجارب اختبارية . ومن هنا يميل التركيز فيها الى جانب النظريّة والتنظير . غير ان تنظيرها هذا يتطلع الى الواقع بعيون غيورة جدّا . واذا كانت هنالك من قيمة للنظريّة ـ وقد تكون لها اكثر من قيمة ـ فإن اولى هذه القيم تنطلق من صحتّها ، أي من معاملتها للواقع مستمدّة منه صحّة وحيويّة ومنكبّة عليه تغييرا وتعديلات بقصد قولبته القولبة الفنيّة التي تسد من جهة حاجات حياتية وتواكب من جهة ثانية مسيرة التاريخ الإنساني المشرئب دائما نحو الافضل ومحققة جهودا مبذولة في سبيل غرس هذا الهدف الأفضل في أرض الممارسة الواقعيّة حتى يتمكن من مد جذوره في ترابها فيمتص بذلك رحيق الحياة ليدفعه زهورا لا تلبث ان تصبح ثماراً يانعة يحلو جناها !

ملحم قربان

ضهور الشوير بتاريخ 17 آب 1981

« اعتقد ان الفلسفتين القانونية (الحقوقية) والسياسية ليستا
سوى القانون الطبيعي وقد كتب بحرف كبير » *

(*) A.P. d'Entreve, *Natural Law: An Introduction to legal Philosophy*, Hunchinson, London, 4 th impression, 1957, P. 14

مقدمة

تنقسم دراستنا هذه اربعة اقسام :

الاول ، يتناول التطور التاريخي للقانون الطبيعي فيعالج هذا التطور في اطاره العام السياسي وغير السياسي ويلحظ المنعطفات الهامة في تاريخ الحضارة الانسانية وعلى الاخص تلك التي اثرت بمفهوم القانون الطبيعي أو التي تأثرت به . غير ان التركيز هنا يتمحور حول الظروف والاجواء التي دعت الى انتقاد القانون الطبيعي وتبيان المآخذ عليه والشوائب التي يخلّفها تحقيقه في المجتمع ومدى انسجامها او عدم إنسجامها مع الاهداف التي قصد المفكرون خدمتها عندما تبنّوا هذا القانون ودافعوا عنه بما أوتوا من معرفة ومنطق .

والثاني يقترح صيغة جديدة للقانون الطبيعي (القانون الطبيعي الجديد) تتجاوز الانتقادات التي تعرضت لها صيغته الكلاسيكية . ولكن هذا لا يعدو كونه الوجه السلبي للقانون الجديد . وجهه الايجابي يتكوّن من عصرنة هذا القانون بجعله يستفيد من المكتشفات الحضارية الجديدة ومن إعادة النظر فيه حتى يتماشى مع انجازات العلوم الحديثة . وربما اصبح هو ذاته مسببا بدوره لانجازات اهم وابقى .

والثالث، يبحث ، ولو بشيء من الايجاز ، في الخطوات التي مشتها الحضارة(1) الانسانية الحديثة والتي جعلت من الصيغة الجديدة للقانون الطبيعي معاً ممكنة ومقبولة . كانت هذه انقلابات في الذهنية وتطورات في العادات العقلية للانسان المعاصر . وربما كانت هذه من ابرز الظاهرات التي تعرّف « الانسان الجديد » .

غَيْرَ أن وضع النبرة على الحديث المستجد من عناصر حضارتنا ما أنسانا العناصر التي

(1) «والواقع هو ان هذه الإنقلابات الحضارية لم تنتشر بعد عادات وتقاليد معروفةومطبقة لدى الجميع . إن لمن قيم الملحق الأول لهذه المحاضرات ، - « أية ثقافة هي ثقافة بيان قصر الثقافة في لبنان ؟» - أنه يظهر كثيراً من الدلائل التي تشير الى أن بعض الذين يفترض بهم وبفضل مؤهلاتهم الثقافية ، أن يكونوا من المتنبهين لهذه التطورات هم في الواقع غير واعين لها . انهم ما زالوا يعيشون في الجوّ الحضاري الوسيطي أو القديم بالنسبة لها .

ترتبط منها بجذور قوية ربطا وثيقا . ربَّ قديم كان خيرا من جديد . وليس ماضينا بالمجدب المقفر . المهم هنا هو غربلة هذا التراث بقصد التثبت بما يصمد منه امام المحاكمة الواعية والمسؤولة للعقل الرصين الناضج المسلح بالمنهجية المؤتمنة .

والرابع ، يعالج ، وإن بكثير من الاقتضاب ، النتائج التي نأمل ان يتمخض عنها تبنّي هذا القانون الطبيعي الجديد . والاشارة الى هذه النتائج ، وكلها ذات قيمة حضارية ، اشارة الى مزيد من الاعتبارات التي تعطي هذا القانون الجديد القيمة التي يستحقها في تاريخ الفكر السياسي - بل في تاريخ الحضارة الانسانية .

القسم الاول
التطور التاريخي للقانون الطبيعي

I ـ تقديم

من الطبيعي ان لا نصرّ على التعرّف ، في هذا القسم ، على جميع المفكرين الذين تناولوا بالبحث هذا المفهوم : معناه ، مقوماته الاساسية ، غايات الاخذ به وبتطبيقه في الاجتماع والسياسة ، وعلاقته بالجو الفكري العام ، وأخيرا ، نقده .

يهمنا ان نتعرّف الى كونه حاجة ملحة ودائمة في غالبية المحاولات التنظيمية للمجتمع المرجو تصوره على نمط يليق بالانسان . ومن هنا وثيق علاقته بالطبيعة الانسانية من جهة وبنوع المجتمع المقصود بنيانه من جهة ثانية .

أما مدى تأثيره ، وبالمقابل ، مدى تأثُّره ، بالعناصر المرافقة له في تطور الفكر السياسي عبر العصور فهما من متطلبات هذه البحوث الاولية . ولكن ، هنا ايضا ، يصعب علينا ، في اطار المعطيات المتوفرة ، أن نسهب ونفصل أو نبغي الشمول . حسبنا أن نبين في هذا السياق ، فكرة ظاهرة وجوهرية معا : **إن الافكار تنبثق وتنمو وتزدهر أو تندثر لا كأفكار فردية ولكن كمجموعات** . وبالتالي فليست هنالك نظرية سياسية إجتماعية مستقلة كل الاستقلال عن نظيراتها . هذه إما تكون واحدة منسجمة متصلة بعض الشيء مع زميلات لها ، تتساند وتتعايش ، وإما لاتكون . ومن باب اولى ليس هنالك تاريخ لفكرة معينة أو لنظرية منفردة . **هنالك تاريخ لِشِلَلٍ من الافكار** . فالتعرف الصحيح الى فكرة منفردة يكاد يكون تناقضا مرفوضا ـ ولا يتم لنا ، إذا تم ، الا عن طريق التعرف الى العلاقات المتعددة التي تربط هذه الفكرة بصويحباتها . فما تكون يا ترى صويحبات نظرية القانون الطبيعي ؟

ربما افادنا الاقتباس من أحد الدارسين المتعمقين في الموضوع مع ان الاقتباسات عفوية نوعا . ولكنها كلها تعبّر عن مواقف مهمة في تطور البحث .

« ولكن عندما نقرأ الاعلانين الاميركي والفرنسي نعرف أننا نواجه هندسة لا يمكننا أن نخطىء نمطها والنموذج . إنها فلسفة سياسية تستند الى مدلول معين للفرد وللمجتمع وللعلاقة المتبادلة بينهما . ما سماه جيفرسون « المركز »(station) الذي يستحقه الناس

والـدول، في ظل قوانـين الطبيعـة ورب الطبيعـة ، اصبـح العنصر الحاسـم في الالتزام السياسي . انه نمط من الافكار يصعب أن نرى له سوابق في التاريخ ، وترك اثرا لا يمحى على مدنيتنا »(1) :

وهكذا نرى في الاعلانين الثوريين مجموعة مترابطة من الافكار : الفرد والمجتمع وقوانين الطبيعة ورب الطبيعة ومركز الفرد في المجتمع ومركز المجتمـع (الدولـة) ، في المجتمع الدولي .

« ومهما تشابهت الافكار الرواقية والافكار المسيحية في القانون الطبيعي وتقارب التشابه ، تظل فروقات دقيقة وبعيدة المدى بينها . وتنبثق تلك الفروقات من نظريتين مختلفتين في الحياة ومثالين مختلفين **لها »(2) .**

ويقول المفكر نفسه :

« إن نَفَس المسيحية الوسيطية وحده يقـدر ان يفسر الـدور الـذي دعـي القانـون الطبيعي ليلعبه في هذا المفهوم الجديد للاخلاق . وأنه لنفس يختلف عن نفس المسيحية البدائية »(3)

وكذلك :

« وضعت نظرية القديس توما الاكويني في القانون الطبيعي تفسيرا لطبيعة الانسان ولعلاقته بالله وبالطبيعة »(4)

ثم يزيد :

« الفكرة المركزية هنا هي فكرة معينة للعلاقة بـين ظاهـرات الطبيعـة وظاهـرات الوحي . . . . واصراره (أي الاكويني) على أن « النعمة لا تنفي الطبيعة بل تكملهـا » ليس سوى ترجمة بكلمات ميتافيزيكية لموقف حاولت تحليله ووصفـه . إنـه لتـاج لتلك الانسانية المسيحية(Christian humanism) التي هي جوهر فلسفتِهِ » .

ويربطه بالايمان وبالطبيعة الانسانية قائلا :

« الصيغة المشهورة تلك تعبّر عن تفسير جديد كليا للعلاقة بين العقل والايمـان وبـين الفلسفـة والمسيحية وتحتوى ، فوق ذلك ، على مفهوم جديد مختلف لامكانات الطبيعة الانسانية ولتأثيرات الخطيئة عليها »(5) .

---

(1) (A.P. d'Entrève, *Natural Law*) P.54—55.

(2) (Ibid p. 35)

(3) (Ibid p. 36)

(4) (Ibid p. 39)

(5) (Ibid P.41)

أما فيما يتعلق بالعقد الاجتماعي فيقول :

« التفسيرات المتعددة للعقد الاجتماعي ومفاعيله ليست سوى نتيجة للتفسيرات المتعلقة بالطبيعة الانسانية ، أي ، بتأثير القانون الطبيعي على الانسان »[1] .

كما يتطرق الى الحقوق الانسانية منبثقة عن القانون الطبيعي »[2]

« غير ان تثبيت الحقوق الانسانية هو الذي اعطى القانون الطبيعي قوته الهائلة وحيويته ، فتعاونت العقلانية والفردانية والراديكالية لتمنح الكلمة القديمة معنى كلّي الجدة ».[3]

والخلاصة هي اننا عندما نفتش عن صويحبات القانون الطبيعي لا نعدم وسيلة للتعرف على الكثيرات : الله ، الكون ، المجتمع ، الخطيئة ، الايمان ، المثال المحتذى في الحياة وفي المجتمع . وغيرها كثير .

ولا يسعنا هنا ، الا أن نركز على البعض فقط من هذه الصويحبات .

تلك بعضها الاقرب لموضوعاتنا الملحة . الطبيعة الانسانية : هل هي خيرة أم شريرة ؟ الحرية : هل هي مزيفة أم اصيلة ؟ ونوع المجتمع المنوي بناؤه : أهو المجتمع المثالي الكامل أم هو المجتمع الذي تتحكم به طبيعة الناس بما هي عليه من شوائب ونواقص ؟ مدى ارتفاعه على مدارج المدنيّة أو بالاحرى مدى دنوه من مستوى الحيوانية ؟

---

(1) (Ibid .p.56)

(2) راجع كذلك للدكتور ملحم قربان :-

أ - « الاخلاق والمجتمع » طبعة ثالثة ، بيروت ص 7 .

ب - المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت - 1977 ص88 .

(3) (Ibid.p.61)

II ـ مختارات تاريخية

1 ـ « اخناتون » والقانون الطبيعي

عاش حوالي ألف واربعمائة سنة قبل المسيح . الاسم الرسمي الذي حمله هو افحتب الرابع . وكان« اخناتون » لقبا اتخذه لنفسه . ويعني مكرّس الله . ذلك لانه بشّر باله واحد . وكان لم يتعدّ الثلاثين عند وفاته . ربما لانه بدأ باصلاح ديني اخلاقي لم يكن الوقت مؤاتيا له .

وبالرغم من قصر عمره فقد خلف وراءه ميثاق حكمة رائعا : اله واحد وعالم واحد وقانون عالمي واحد ـ توافق البشر .

« ايها الاله الحي ، يا مبدع الحياة ، اشراقك جميل في أفق السماء .

لقد خلقت كل الاشياء وتسيرّ كل شيء حسب مشيئتك . انك تربط جميع الاقطار والامم برباط محبتك » .

« كل شيء حي وأنت حياة العالم » .

« أنت الاب المحب للناس جميعا في مصر وسوريا وجميع اقطار الارض» »[1]

هل هذا نص للقانون الطبيعي ؟

« كل الاشياء هي عناق بين طين ارضي وروح أساسها نار سماوية » .

وهذه النار ، في عرفه ، لا تنطفىء كما وأنها تحل في جميع المخلوقات .

كم هي قريبة هذه المعاني من المبادىء التي نسجت حولها المدرسة الرواقية فلسفتها ، فلقحت ، حين سنحت الفرصة ، القانون الروماني بجذوة من القانون الطبيعي .

2 ـ انتيغون(Antigone)

إشتهرت انتيغون حسب نص سوفوكليس[2](Sophocles) بتحديها لامر ظالم من قبل حاكم مستبد . وكان المبرر لهذه الثورة المتخدية اللجوء الى القانون الطبيعي : قانون دائم سرمدي« الهي » اولى بالاحترام من قوانين الناس .

---

(1) هنري توماس ، اعلام الفلاسفة ،دار النهضة العربية ، 1964 ، ص 41

(2) وللكاتب المعاصر برتولي برخت مسرحية بهذا العنوان . وبهذا المعنى ، كذلك ، اهتم أحد اللبنانيين باخراجها اخراجا حديثا ، النهار ، الاحد 7 / 10 / 973 ص 7

يقص لنا سوفوكليس في مأثرته الادبية انتيغون قصة هذه المأثرة السياسية المستندة الى مفهوم القانون الطبيعي .

عندما رفض الملك كريون ، وكان عمها ، أن تدفن جثة أخيها بولينيسيس بحجة أنه خائن ، تحدت انتيغون هذا القرار الملكي فدفنت الجثة ، وإن سرا ، وأقامت مراسيم الجنازة . وربما دفعت ثمن هذا التحدي .

أما مبرر عملها هذا فكان اللجوء الى القانون الطبيعي ـ إن أوامر عمها الملك كانت غير عادلة وتتعارض مع التقليد المتبع والشريعة الالهية .

أ ـ يونانية وفارسي

بالمقارنة مع قصة انتيغون المتمردة على قرار الملك المتعسف المستبد نسوق القصة التالية :

كانت ولادة زارادوسترا في جو تسوده الحروب والوحشية والأستبداد. وكان حاكم البلاد يسمى نفسه ملك الملوك . كما كانت كلمته القانون السائد في البلاد . وكان الموت واقفا دائما بالمرصاد لمن تخوله نفسه حتى التفكير بانتقاد الملك هذا . ذلك لانه كان للملك وزراء ـ هم عيونه وآذانه « مدربين على الكشف عن مكنونات الصدور » .

ويذكر انه حدث يوما أن اردى الملك أحد الشبان الابرياء قتيلا بسهمه أمام عيني والده ، وعندما التفت الملك الى الوالد المفجوع بموت ابنه منتظرا تعليقه على فعلته ، ألقى الرجل المسكين بنفسه على الارض صائحا : « حياك الله أيها الملك لسديد رمايتك » .

ب ـ بين الغرب والشرق

فبينما ثارت انتيغون على قانون الملك الفاسد مستندة الى القانون الطبيعي رضخ هذا الاب الفارسي للظلم والاستبداد وقبل به بل هلل له ، على الاقل ظاهريا .

ج ـ محاولة معرفة الله

على كل حال سأل زارادوسترا نفسه : ما الحكمة من وجود الشر في عالم تسوسه حكمة الله ، ما هو حقا معنى الشر في حياتنا ؟ وفي كتابه تفسير الحكمة . يجيب زارادوسترا عن هذين السؤالين : إن فهمنا لاخوتنا بالانسانية ـ ويمر بالعدالة والتعاون والايمان والسعي وراء الكمال ـ هو محاولة منا لمعرفة الله .

3 ـ بوذا والقانون الطبيعي

قال :

« إذهبوا الى كل بقاع الارض ولقنوا الجميع هذا الدرس . أكدوا لهم أن الفقراء والضعفاء الوضعاء والاغنياء وعلية القوم كلهم سواء : »

ولما أقبل على بوذا ولده ليطلب ميراثه أجابه بوذا :

« يا بني جميل منك أن تطلب ميراثك فها هوذا الميراث » :

والتفت بوذا الى احد تلاميذه وقال :

« سلم ولدى عباءته وقصعته و ادخله معنا عضوا في جماعة الاخوة التي توآخي كل حي[1] » .

وقد ادعى أنه اكتشف قانونا طبيعيا جلب لنفسه السعادة وقد يجلب السعادة العظمى للجميع . وهذا القانون هو المحبة[2]

« فلتكن أفكارك هي كل الافكار الحانية على شتى صور الحياة ـ حب شامل يضم بين جنبيه الكون بأكمله ، حب لا تشويه شائبة ولا تشوه جماله الكراهية » .

4 ـ الجمعية العامة الاثينية

تتألف من جميع المواطنين . وتكوّن الهيئة العليا في الدولة . وكانت تعتبر هيئة تنفيذية اكثر منها هيئة تشريعية .

كانت تحد مراسيمها الاشتراعية التقاليد القديمة

وحرية الشرائع[3] .

5 ـ السفسطائيون [4] : مفاهيم « طبيعي »

من التجني أن نتهم السفسطائيين باتباع فلسفة معينة . غير أن بعضهم عبّر عن

---

(1) لقد عبر الشاعر الحديث ادوين ماركام بقالب شعرى فذ عن الفكرة ذاتها في قصيدته « المغلوب على فطنته » حين قال :

« خط لنفسه دائرة وأخرجني منها

أسماني زنديقا وثائرا وجبرا يكيد

ولكن الحب وأياي بالفطنة انتصرنا

فخططنا دائرة ضمته الينا

راجع أيضا : وشارل مالك « شرك أنتم ونحن » ؟ **النهار** 8 / 5 / 77 ص5 والملحق الأول في نهاية هذه الدراسة .

و ـ نقدنا : **النهار** ،الاحد في 9 والسبت في 25 حزيران 1977

(2) وصفا لواقع ليست صحيحة

(3) د . دنن ، **النظريات السياسية القديمة والوسيطة** ، ص 14-15 .

(4) ا ـ وكان هؤلاء غرباء عن أثينا أقاموا فيها ولم يشعروا بالطمأنينة التامة .

ب ـ قد تظهر البلاغة التي علمها السفسطائيون ، وعلى الأخص لانصار الديمقراطيين ، في تعليمهم الخطيب بأن غايته هي اظهار الغاية الاقبح بمظهر الأجمل ، والخير في فن ادارة الدولة من فصيلة المؤامرات الحزبية . بيرنت « الفلسفة الاغريقية » . (Burnet, *Int. Journ*, Tome VIII, (328 sq ?)

وجهة نظر ـ نعني الانسانية ، أي توجيه المعرفة نحو الانسان ، مرتكزها الاول . ما هو جوهر الطبيعة الباقي المستديم ؟ وما هي قضية التعرّف اليه ؟ وباستثناء بعض الشكيين المتطرفين فقد اتفق الجميع على الاقرار بوجـود شيء طبيعي . وتميّز هذا عن الاشياء من صنع البشر ـ المتعارف عليها ، المواضعات الانسانية .

وكان هذا نتيجة طبيعية لبعض التطورات التاريخية نذكر منها ما يلي :

أولا ـ استحـداث المستعمـرات ـ هذه دول جديدة ذات شرائـع من صنـع البشر .وفرقت هذه بين الناس المستعمرين وبين سيطرة العادات والتقـاليد والاستقـرار التقليدي .

ثانيا ـ وبزغت شمس ديانة جديدة . ونشأ عنها نظام مغاير حينا عن الحـركة الام ومختلفا احيانا عن الدولة ذاتها ، الا اذا حاولت ديانة الدولـة ـ كما حدث في أثينـا ـ أن تحتضن هذه الجمعيات الدينية ، وتعدل موقفها من الديانة الاصلية

ثالثا ـ عرفت كثير من الدويلات الاغريقية عددا من المشترعين . واذا برهن هذا الامر. على شيء فانه برهن على ان الانسان يقدر على سن الشرائع والقوانين .

فينشـأ هكذا التميز بـين « الطبيعـي » و « المصطلـح عليه » . ويدمـج الطبيعـي بالقانون الالهي المسيطر على الانسان وعلى الطبيعة معا . وتصبح الطبيعة من هذه الزاوية ذات مفهومية وغاية وإحسان ويسبغ هذا الاتجاه على المفهوم صبغة أدبية وربما دينية . وقد زاحم هذا التأويل للمفهوم الطبيعي تأويل مغاير(1) زعم أن الطبيعي ، وخصوصا كما يعبّر عنه في الانسان ، هو الانانية والاثرة ، وتوكيد الذات ، والرغبة في الملذات .

وتتكاثر معاني« طبيعي » اكثر واكثر ـ لتبيان هذه الاطروحـة نعـرض رأي المفـكر المشهور ت . هـ . غرين بالموضوع :

« There is a system of rights and obligations which should be maintained by law, whether it is so or not, and which may properly be called «natural », not in the sense in which the term natural would imply that such a system ever did exist or could exist independently of force exercised by society over individuals, but «natural» because necessary to the end which is the vocation of human society to realise» .

---

(1) أواخر القرن الخامس قبل . م راجع كذلك ، جورج سابين ، تاريخ النظرية السياسية .

« هنالك نظام من الحقوق والواجبات ينبغي أن يسانده القانون ويحميه . . . . ، ويمكن أن يُسمّى عن حق « طبيعي »، لا بمعنى ما يفترضه « طبيعي » بأن هذا النظام قد وُجدَ يوما ما في ما مضى أو يمكن يمكن أن يوجد يوما ما في المستقبل بالاستقلال عن ممارسة المجتمع للقوة على ابنائه ، بل طبيعي بمعنى انه ضروري لتحقيق الهدف الذي يدخل تحقيقه في إطار الرسالة الانسانية »(1)

بحسب هذا المقتبس هنالك معنيان على الأقل « لطبيعي » : الأول ، هو ما يحصل في مجتمع ما دون الحاجة الى استخدام القوة أو الضغط أو الاكراه . والثاني ، هو ما يؤدي ، ويكون هكذا ضروريا وإن فرض بالقوّة ، لتحقيق الغاية (الطبيعيّة) للمجتمع ـ تحقيق رسالته أو مهمته أو قدره !

6 ـ انتيفون : (**Antiphon**)

وكتب انتيفون في مواضيع عدة : من تفسير الاحلام(Interpretation of dreams)
وفي التناسق(Concord) وفي السياسي(The Statesman)
وفي الحقيقة (on Truth)

أما النغمة الغالبة على تفكيره فهي الواقعية .

أ ـ انتيفون و « الطبيعي »

يستخدم انتيفون مفهوم « الطبيعة » في اتجاهين : فهو يستخدم هذا المفهوم ليقلل من قيمة القانون الوضعي الذي تستند اليه الدولة بنعته مجرد رأي فحسب وهو ايضا يستخدمه ليقلب التمييز السائد بين الاغريق والبرابرة رأسا على عقب . أن النوعين في نظره يشاركان في الطبيعة البشرية العامة .

إن قوانين الطبيعة في عرفه كانت قوانين ضرورية حتمية . لم يكن هنالك تفريق بين القوانين الطبيعية مثل قانون الجاذبية من جهة وقوانين خاصة بالاجتماعيات . وبالتالي فقد رأى انتيفون بأنه قانون طبيعي أن يسعى الانسان الى ما يبقيه حيا ويبتعد بقدر الامكان عما يميته أو ما يؤذيه . هذا مبدأ طبيعي نراه فيما بعد يتردد في كتابات توماس هوبس . غير انه يتميز عن هوبس فيما يتعلق بمهمة القانون الوضعي . فبينما اعتقد هوبس ان قصاص القانون ضروري لجعل الناس تحترم حقوق بعضها البعض فقد رأى انتيفون بأن القانون الوضعي يتنافى مع القانون الطبيعي للحياة .

ويقول انتيفون ليردد ميكافللي وماركس(2) بعده أن الحقيقة عن الانسان في ما يتعلق

---

(1) T.H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*,1927,p33.

(2) يقول ماركس : « ليس وعي الانسان هو ما يحدد وجوده بل وجوده هو ما يحدد وعيه » يعبر هذا الرأي لماركس عن جزء من الحقيقة . انه يوجه الانتباه في علاقة متبادلة بين الوجود والوعي الى خط واحد من خطيها المتقابلين. وإن أقر ماركس، كما هو يفعل ، بأن للوعي أحيانا تأثيرا على الوجود ، فإنه يصر بالمقابل أن الاولوية والاسبقية هي دائما وأبدا للوجود .
تعليقنا على هذا ، من زاوية منهجية ، أنه يعمم أكثر مما تسمح به الظاهرات الاجتماعية والتاريخية (الفردية والجماعية) .

بأموره الانسانية يجب أن تكتشف ليس فيما يفكر أو يقول بل فيما هو عليه قلبا وقالبا . في تركيبه الجسدي والعقلي كما تقولبه الطبيعة بيدها . ونذهب نحن الى ان افضل تعبير عن هذه الطبيعة هو ما يتجلى في التصرفات والاعمال .

ب ـ منتخبات :

وهاتان مقطوعتان من كتاب في الحقيقة *(On Thruth)* بقلم انتيفون :

« العدالة ، بمفهومها العامي ، تعني عدم التعدي ، أو بالاحرى عدم معرفة(1) المعتدي ، على حقوق الاخرين كما تحددها قوانين الدولة التي يعيش فيها الانسان المواطن . فالانسان الذى يريد أن يطبّق العدالة بطريقة تخدم مصالحه على احسن وجه يحترم القوانين الوضعية في(2) محاضر الناس ، أما بمعزل عمن يمكن أن يشهد عليه فيلجأ الى قوانين الطبيعة(3) أما السبب في ذلك فهو أن قواعد القوانين هي مفيدة بينما قواعد الطبيعة لا مفر منها . والسبب أيضا هو أن قواعد القوانين تخلقها الاتفاقات ولا تخلقها الطبيعة أما قواعد الطبيعة فبالعكس تماماً . لذلك فإن الانسان الذي يتعدى القوانين الدستورية حينما لا يراه أحد من واضعي هذه الاتفاقات إنما هو حر طليق لا يلحقه خجل ولا قصاص . أما عندما يلحظه هؤلاء فهو عرضة للقصاص . وتعكس الحالة تماما عندما يتعدى الانسان حدود القوانين الطبيعة التي تخلق معنا . فالانسان الذى يمط هذه القوانين اكثر مما تتحمل يتأذى من هذا العمل بقطع النظر عما اذا كان يراقب أم لا . ذلك لأن الاذى الذى يستجلبه عمله هذا ليس نتيجة لاراء الناس بل لواقع الحال »(4)

وهكذا يصطنع انتيفون هوّة سحيقة الاغوار بين القانون الوضعي والقانون الطبيعي . القانون الوضعي « مفيد »، أما قانون الطبيعة فلا مفر منه ، تخلق الدول الاتفاقات . أما الثاني فالطبيعة تخلقه .

---

(1) يقع هذا المقتبس في فخ عدم التمييز بين الواقع « عدم التعدي » ومعرفة هذا الواقع « عدم معرفة المعتدي ».
راجع بحث هذا التمييز في إطار مغاير في إشكالات بحث ، « عبد الرحمن بدوي والالحاد في الاسلام ».

(2) وهكذا يفسح في المجال أمام التلوّن والرياء . وهكذا ، بالتالي ، يضرب بمفهوم الاخلاقيات الأصلية عرض الحائط . وهذه صفة معروفة من صفات السفسطائيين .

(3) ينبغي أن نلاحظ هنا أمرين :
ا ـ التمييز بين القوانين الوضعية والقوانين الطبيعية .
ب ـ إفتراض التضارب بين هذه وتلك .
أو ليس من الاحكم إجتماعيا وأخلاقيا معا أن يعمل على التنسيق بين هاتين الفئتين من القوانين ؟! .
عندها تصبح أحدهما وسائل ترويض للواقع الذى تصفه الثانية ـ الطبيعة الانسانية .

(4) ويجدر بنا كذلك أن نلحظ أن الاذى ، هنا ، نوعان أيضا :
الاول ، ما ينتج عن واقع الحال ، والثاني ، ما ينتج عن اراء الناس المراقبين . ولما كان هؤلاء المراقبون ينقسمون هم انفسهم الى فئتين على الاقل : فئة تصف الواقع بصدق وبدون تشويش وفئة تشوه وصف هذا الواقع . وربما كان البعض من هؤلاء يلذّ لهم هذا التشويه . ومن هنا تنشأ فئة ثالثة من الاذى : ذلك الاذى الذى ينتج عن تشويه المراقبين للحالات التي يراقبونها . أو الحالات التي يختلقونها .

وهكذا لا يصح احترام القانون الوضعي في الدولة المدينة . ولكن ، ولأن الثورة على هذا القانون لها مردود سلبي بمعنى أنها تعرض المتمرد الى القصاص ، فعليه ، تخلصا من هذا القصاص ، أن يتظاهر باحترام القانون . هذا هو الخداع بعينه . وهو ايضا من الصفات المييزة ، للمدرسة السفسطائية عبر العصور .

وكذلك لا يصح في رأيه التفريق بين الاغريقي المتمدن والبربري من غير الاغريق . والاساس لهذا الاعتقاد ـ هو ذاته الاساس في ذلك الانتقاد ـ مفهوم الطبيعة . ان الصفات الفيزيائية للاغريقي وغير الاغريقي هي ذاتها . فبالنسبة لهذة الصفات التي هي كل ما نقدر أن نحكم بواسطته فإن جميع الناس متساوون لأنهم يشبهون بعضهم بعضا . إنهم يتنشقون الهواء بأعضاء تنفسية متشابهة . لقد جعلت الطبيعة الناس متساوين فيما يتعلق باعضاء اجسامهم . وشيء يشبه هذا هو ما ردده فيما بعد توماس هوبس . غير أننا نعرف أن هوبس قد زاد بقوله : أنهم أيضا متساوون بالنسبة لمقدراتهم العقلية . ولا نعرف ما كان انتيفون قد قال ذلك أم لا . إن المقطوعة الباقية من كتابه غير كاملة .

إن الناس لسعاة وراء الحياة واللذة . هذه هي قاعدة حياتهم الاساسية وعلى هذا الاساس إن مطلق إنسان هو مساو لمطلق إنسان آخر . وبالتالي فاية نظرية تجعل من الانسان ساعيا وراء غايات غير هذه نظرية سطحية اصطناعية . وكذلك هي اية نظرية تميز بين إنسان وإنسان فتجعل احدهما افضل من الاخر .

7 ـ الاتجاه الانساني المناوىء للسفسطائيين :

أ ـ سقراط

عالج سقراط ، مع ما عالج فيما يتعلق بالنظرية السياسية ، مشكلة كتب لها أن تبقى مشلكة حية الى يومنا هذا ـ تلك هي علاقة السياسيات بالاخلاقيات . وكانت هذه الاخيرة ، في عرفه ، ذات مصدر سماوى .

فقد حفظ لنا زينوفون في(Memorabilis IV) النقاش الذي وضع فيه سقراط رأيه في هذه العلاقة . فقد اعتقد سقراط أن المعرفة التي هي العدالة هي معرفة الشرائع وأما الشرائع في عرفه فهي نوعان ـ شرائع الدولة المكتوبة وشرائع الالهة غير المكتوبة[1] . أما شرائع الدولة فهي وضعية محدودة التطبيق وأما شرائع الالهة فهي ذات سلطة عامة

---

(1) وقد يصح أن نعتبر هذه الشرائع الالهية غير المكتوبة مرادفة لمفهوم القانون الطبيعي الذى اشتهرت به الرواقية . على كل تخدم هذه الشرائع في عرف سقراط بعض الغايات التي خدمها القانون الطبيعي في تاريخ الفكر السياسي .

وشاملة ، وهكذا فهي الاسبق والاكثر أهمية من جميع الشرائع الاخرى .

ومن الطريف ـ وربما كان مما يدعو الى الاعتبار ـ أن نلاحظ أن ذلك الرجل الاثيني قد عبّر معا بحياته وبمماته ببلاغة رائعة في اعتقاده العميق الجذور بأن تصرفاته يجب أن تقودها لا شرائع الدولة وقوانينها على ما لهذه من احترام في نفسه بل بالاحرى شرائع الالهة . (راجع أيضا(Criton) كريتو لافلاطون) .

ب ـ أرسطو

وذاك هو أرسطو في كتابه **فن الخطابة** يميز بين نوعين من الشريعة أو القانون : القانون الخاص أو الوضعي ، والقانون المشترك القانون « المنبثق من الطبيعة »[1] .

ولكن ليس بالواضح ، في هذا السياق ، ما إذا كان هذا التمييز يتضمن فكرة القانون المشترك الذي هو طبيعي وشامل للانسانية جمعاء .

وكذلك يميز أرسطو ، ثانية ، وفي **الاخلاقيات** ـ في معرض بحثه للعدالة المدنية التي تنظم العلاقات بين المواطنين ـ يميز بين « العنصر الطبيعي » الذي يتمتع بشرعية شاملة لا تتغير وظروف المكان والزمان ، وبين العنصر « المتفق عليه » الذي يستند الى كونه مشترعا وضعيا[2] .

وبقي تأثير أرسطو على الفكر السياسي اللاحق فيما يتعلق بهذه القضية تأثيرا خفيفا وزهيدا .

ج ـ الابيقورية

كانت الايجابية المدنية ـ أي المشاركة المتبادلة في أمور المدينة الدولة ـ الغاية القصوى من حياة الانسان في مذهب التيار الايجابي للفكر الاغريقي ـ بركليس وأفلاطون وأرسطو والرواقية .

وهذه الصفة بالذات هي ماناقضته ـ كماهو طبيعي ـ فلسفات التيار السلبي .من هذا التيار الابيقورية[3] وتنتمي اليه كذلك الكلبية . وينتفي معنى التهكم من قول افلاطون في جمهوريته « دولة الخنازير » ـ اذ يصح هذا المفهوم مبتغى الكلبيين ، كما ينتفي عن قول

---

(1) أرسطو ، فن الخطابة، 1373 ب4(Aristotle - **Rhetorics**, 1373) .

(2) ارسطو ، **الأخلاقيات**، 134 ب18 - 21 (Aristotle, **Ethics**, 134 b 18 - 21) .

(3) يراجع أرنست باركر E. Barker للتعرف على سيرة أبيقور وبعض تعاليم المدرسة الابيقورية من الاسكندر الى قسطنطين ، ص 172 وما يليها

ارسطو « الانسان الذى يقدر أن يعيش خارج الدولة هو إما إله وإما حيوان »- ينتفي التهكم عن هذا القول ايضا .

ويتغير مفهوم السعادة . كانت العقلية هى الحياتية وهي السعادة لدى التيار الايجابي . اما في نظر التيار السلبي ـ وقد صاغ الناس مثلا شخصية لا عامة تتركز على مفهوم الاكتفاء الذاتي للانسان الفرد ـ فينتقل مركز الثقل من الدولة أو المدينة الى الانسان الفرد .

ومن هنا ينشأ السؤال : ما هي العناصر الباقية في الطبيعة الانسانية ؟ العناصر التي بكفايتها وتحقيقها ، تحقق لها الحياة الخيّرة .؟

وقبل الاجابة على هذا السؤال ، يجدر بنا أن نفتش عن اسباب[1] هذه السلبية ؟ منها الشعور بأن امور الحكم في المدينة الدولة لا تقدم ولا تؤخر بشيء يذكر بالنسبة للجواب عن هذا السؤال . ومنها ، كذلك ، الشعور بالنقص من قبل اولئك المحرومين من الامتيازات السياسية ـ الاجتماعية .

تتكون الحياة المثلى ، في مذهب الابيقوريين ، من التمتع بالمسرّات ـ وخصوصا الاصيل منها . كالطمأنينة والصداقة والعدالة ، ومصدرها العزلة أو الهروب من الناس .

إن المصدر الانقى للطمأنينة ضد ما يمكن أن يلحقك من أذى على ايدي الناس . . . إنما هو ذاك الذى يتبع الهدؤ والانعزال عن مداخلة الناس .

وهكذا صح قول بلوتارك(Plutark) في احد مبادىء الحديقية وذلك بقوله « عش غير مرموق » ، « عش مجهولا » .

ثم

« إن العدالة حسب الطبيعة هي الضمانة ضد اذى الغير للمصلحة المكتسبة وضد أذاها بمصلحة الغير . فليس هنالك اية عدالة بين اناس غير قادرين على التعاقد بأن لا يؤذي بعضهم بعضا » .

وهكذا تتنكر هذه المدرسة ، كما مدرسة الكلبيين ، للايجابية المدنية . لذلك ، نعتت بالسلبية وبالهروبية .

كانت « الطبيعة » في قاموس الرواقيين مرادفة « للعقل » ، والعقل « مرادفا لله » . واعتقدوا أن المدنية الحقيقية للانسانية ليست سوى مدنية الله[2] .

---

(1) يراجع جورج سابين ، تاريخ النظرية السياسية ،الفصل السابع .
(2) المرجع ذاته .

« وهكذا يكون القانون الطبيعي قانونا مثاليا ، قانونا يصبح واقعيا فقط عندما يكون الانسان عقلانيا خالصا . ومبادىء هذا القانون كانت مبادىء مثالية . ومن بين تلك المبادىء المساواة(1) » .

وامتزجت تلك المبادىء الرواقية بالقانون الطبيعي الروماني الذي هو « دائماً مثال قانوني وشامل » .

« انه بجوهره ، المثال الروماني للقانون العام للانسانية جمعاء الذي هو قانون العقل والطبيعة » .

انه طريقة للنظر الى الامور ـ روح التفسير الانساني في تفكير القاضي والمشترع ـ تؤثر في القانون كما يطبق . ولكنه يفعل ذلك دون أن يكون هو ذاته قانونا مطبقا فعلا »(2)

د ـ إبتكار

ومن ابتكارات هذا العهد الشرعية النظرية القائلة بأن الدولة هي نتيجة القانون.

لا تدرس الدولة أو تناقش بتعابير إجتماعية تعبّر عن الوقائع الاقتصادية والطبقية والدينية فيها ، ولا بتعابير تشير الى الخير الاخلاقي . الدولة وحدة يجب ان تدرس بالنسبة لمقدرتها وكفاءتها القانونية وبالنسبة لمفهوم الحقوق والواجبات . صح انه لم يكن هذا العنصر غريباً كل الغرابة عن الفكر اليوناني ، ولكنه تبوأ الان مركز الصدارة ، وبشكل او بآخر ، فرض نفسه على تطور النظرية السياسية حتى قبيل عصرنا الحاضر .

ومن المشكلات التي خلقتها طبيعة هذا الجو الجديد مشكلة العلاقة بين الدولة والدين او بين السياسة واللاهوت . وهل من بحث سياسي منذ ذلك التاريخ حتى يومنا الحاضر الا وتنعكس عليه صبغة ما من ظلال الوان هذه المشكلة او متشعباتها ؟ وعلاقة ذلك بالقانون الطبيعي ؟

هـ ـ بين الرواقية والحديقية

« لذلك صحت مقابلة الاستاذ باركر بين زينون وابيقور :

وكان هنالك شيء من الشجاعة ، شيء من روح الحجّاج في زينون ، بينما سيطر على أبيقور ورفاقه حب عدم الانزعاج ورغبة في الانعزال على جزء من الهدوء مع اصدقاء قلائل(3) .

8 ـ بين الرواقية والقانون الروماني :

ا ـ التعاون

تعاون القانون الروماني وتعاليم الرواقيين على خلق ، وربما تطبيق ، نظرية المجتمع الشامل .

---

(1) المرجع ذاته في «Introduction» IIIV, Beacon, Press Boston, 1957 .

(2) ا ـ ملحم قربان ـ إشكالات ، بحث « الناس متساوون : بأي معنى ؟» ب ـ « الاخلاق والمجتمع » .

(3) مقتبسة في ملحم قربان ، محاضرات الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى1967-1968 ، ص256 .

« ما وراء الطبيعة التصورية والبراغماتية الامبراطورية قادتنا معا الى المرمى المرغوب فيه ـ الى تساوي ابناء الجنس الانساني ووحدتهم [1] . »

« أصبحت الامور الاجتماعية والسياسية ـ تحت سلطة الدولة الرومانية ـ مطابقة أوضح ما تكون المطابقة ، للمثل الرواقية . أصبح القانون الطبيعي الشامل والمواطنة الشاملة من مظاهر الواقع العملي [2] » .

كان القانون الروماني باديء ذي بدء قانون مدينة ـ دولة ملكية . بالاحرى كان قانونا ينطبق على عدد محدود جدا من المواطنين الذين يرثون حق تطبيقه عليهم جزءا من تراثهم المدني . وكان صراع بين هذه الطبقة ـ **الباتريشنز** ـ والطبقة المحرومة ، **البليبانز** . ودام هذا الصراع قرنين من الزمن . وبانتهائه يبتدىء عهد التوسع الروماني .

وبفضل إتساع سلطة روما السياسية تكاثر عدد سكانها من غير الرومانيين بالولادة السكان الذين حكمت عليهم ضرورة الحال بالتعاطي فيما بينهم ، وفيما بينهم وبين الرومان الاقحاح . ومن الواقعية التنبه الى ذلك . فعالج الرومانيون هذه الحالة بتعيين قاض خاص (Practor) للنظر بالقضايا التي تخلقها مثل هذه الظروف . وكان هذا يقلم القانون الرسمي حينا ويطعمه أحيانا في عملية تطبيقه على ضوء اعتبارات المساواة ، والمعاملة بالحسنى ، والفهم المشترك . ما كان يعتبره العمل التجاري شريفا وعادلا :

« كان صهر العناصر المتعارضة والمتنافرة في العالم المتمدن في وحدة ادارية منتظمة العمل التاريخي الجبار لعهد الامارات Principauté الرومانية . وإرتفعت عبقرية الرومان التشريعية الى ذروة مجدها في مجرى هذا العمل فخلقت تلك المجموعة من المبادىء التي تستند اليها اليوم القوانين الاوروبية [3] » .

وهكذا نشأت مجموعة من القوانين معراة على الاغلب من الرسمية ، مراعية في الاكثر الافكار المتعارفة عن المعاملة الشريفة**والمنفعة العامة** . وأعطى القانونيون لهذه المجموعة إسم القانون المشترك لجميع الشعوب . وكان هذا مفهوما قانونيا شبه معرّى من المغازى الفلسفية .

وكان أن أتم كاراكولا [4] في اواخر القرن الثاني تعميم المواطنة الرومانية . وهذا ايضا لم يعن في حينه سوى سواسية الخضوع لارادة الملك الامبراطور . وكذلك كانت

---

(1) لسلي ليسن : **المعضلات الكبرى في السياسة** ص 13 .

(2) ـ دنن : **النظريات السياسية** : 150 .

(3) دنن : **النظريات السياسية** : 1 ، 125-126 .

(4) راجع كتاب باركر من الاسكندر الى قسطنطين ص273 .Edict of Caracalla 2 / 2 A.D. P)

الاصلاحات الادارية المتشعبة الفروع التي قام بها ديوكليتيان وقسطنطين (٣٠٠ب . م) ولم تكن هذه التدابير ـ كسابقاتها ـ تعابير عن حنكة سياسية وعبقرية ادارية فحسب . لقد كان لها ولو جزئيا ـ أسس فلسفية عقائدية . كما وأنها كان لها جذورها في الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية للعصر .

أما القانون الطبيعي فكان تعبيرا فلسفيا . على الادق كان ترجمة عن الرواقيين الاغريق .

ب ـ التفاعل

وتفاعل القانونان فاثمرا ـ وكانت النتيجة أن قدمت ، بشكل مرضي عنه ومقبول ، ضمانة العدالة المادية . واتصل العقل وقانون العقل ، عبر هذا التفاعل بالواقع . وتعاون هكذا القانون المثالي والقانون الوضعي : أى قانون الرواقيين الطبيعي وقانون الرومانيين المشترك ، القانون الذي ينطبق على جميع الشعوب .

ولم يقتصر إسهام الرواقية في تطوير الفكر اللاحق على مفهوم **القانون الطبيعي** . رافق هذا مفهومان مغايران : **مفهوم العدالة ومفهوم المواطنة العالمية** .

كانت العدالة في عرف الرواقية طبيعيّة كذلك. ولذلك فهي ثابتة لا تتغيّر .

وكانت الحياة المثالية هي تلك التي تعبّر ، بتوفيق وحنكة ، عن هذه العدالة المقررة بمقتضى ذلك القانون . تلك هي حياة تهتم بتثقيف العقل وتهذيبه . اولئك هم القدوة الصالحة وحدهم الذين يتمرسون بالفلسفة الحقة فيتجردون عن الاسباب المادية ، ويتحررون من تأثيرات العواطف والنزعات الحيوانية . واولئك هم المواطنون العالميون (1)

لقد سبق للكلبيين أن قالوا ايضا بهذه المواطنة العالمية . ولكن كانت هذه في عهدهم حلما وهميا اكثر منها وصفا لواقع . وليس من شك بأن لاعمال الاسكندر الكبير ولعواقبها تاثيرا فعالا في جعل ذلك الحلم واقعا ملموسا . لقد تحطمت بفضل هذه الاعمال الحواجز التي تفصل بين الاغريق المتمدنين وغير الاغريق البرابرة . واصبحت المواطنة العالمية شبه واقع ملموس عندما أصبح الاسيوى والافريقي والاوروبي مواطنين فعليين في نظام الامبراطورية الرومانية . ولم يكن هذا الواقع بدون تشعبات ومحامل إجتماعية بعيدة المدى وعميقة المغزى .

واذا أمكن القول بأن مقولة « المواطنة العالمية » كانت باديء ذى بدء نوعا من ردة الفعل العقلاني ضد القوة المعرّاة ، فإنه يمكن القول أيضا بأن تفسير هذه المقولة الاخلاقي

---

(1) البعد الكوني« للمثقف »

قد كان من جملة الاسباب التي ساعدت على انتشار مبدأي الديمقراطية والمساواة[1] .

« بقتضى الحقوق الطبيعية ، جميع الناس متساوون »[2] .

حاولت العقلانية معزولة عن مجرى الامور الساسية بفعل سلطة القوة الغاشمة أن تنشيء مملكة تسود فيها المبادىء المثالية ويسوسها العقل . غير أن الظروف ساعدت فيما بعد على تحويل العالمية الى الانسانية ـ التحول الذى عنى القضاء على العبودية .

« بمقتضى القانون الطبيعي يخلق جميع الناس أحرارا »[3] .

« إنما العبودية مؤسسة مناقضة للطبيعة »[4] .

غير انه من الهوس أن نعزو الى هذه المبادىء مغازى سياسية أعظم مما تتحمل . تكمن أهميتها بأنها أوضحت مفاهيم الحقوق الطبيعية وحددتها وكان لهذه تأثيرها في تشريع اوروبا الحديثة عبر قانون جوستينيان الموحد ـ الامر الذي جعل الاخذ بها امرا طبيعيا جدا .

ويجب أن لا ننسى أنه بالرغم من القول بسلطة القانون الطبيعي وشرعيته ، وبشمولية العقل مصدرا للحقوق ، بقي القول بأن إرادة الامير تخلق القوانين وتمحوها الامر السياسي المعتاد .

ج ـ مفاعيل وتأثيرات :

وكان لهذا التعاون الوثيق تأثيره في فلسفة التشريع . وأفصح تعبير عن هذه التأثيرات ما وصفها به الاستاذ جورج سابين في كتابه تاريخ النظرية السياسية وهو من أشهر المفكرين المؤرخين للفكر السياسي وأعمقهم تفكيرا .

« إستجلب مفهوم القانون الطبيعي نقدا مستنيرا يحمله ضد العادة الاجتماعية وساعد على تهديم الخاصّيات الدينية والمجاملة للقانون ، وإتجة الى ترقية المساواة أمام القانون وشدد على عنصر الدافع ، وعدّل القساوة المفكرة »[5] .

أما نوع المجتمع الذي أدت فيه فلسفة الرواقيين الى هذه التأثيرات ، بمساعدة القانون

---

(1) رأى الاستاذ ا . ج كارليل(A. J. Carlyle) إن التغيير القاطع أو بالاحرى التغيير الاكثر قطعية من جميع التغييرات التي عرفها الفكر السياسي ،هو ذلك الذى حدث في فترة من الزمن تقع ما بين أيام أرسطو وأيام شيشرون ، ذلك التغيير الذى أعلن المساواة الاساسية بين الناس ـ المعتقد الذى ما زال سائدا منذ ذلك الحين حتى تصدى له مجدداً جوبينو ونيشه وغيرهما ممن يجابهون مشكلة الشعوب السمر ضد الشعوب الصفر .

جون نيفيل ، دراسات الفكر السياسي من جفرسون الى غروتياس 1414-1625 (كمبردج 1931) ص186

(2) البيان في الدايجست *Digest* (32, 17, 100)

(3) مؤسسة جوستينيان (1 , 2 ,2) .

(4) الدايجست ـ 4, 5, 1 .

(5) جورج سابين ، تاريخ النظرية السياسية١ ، ص157 .

الروماني طبعا ، فكان ذلك المجتمع الذى عاش فيه العالم المعروف حول المتوسط بعد قرنين من موت أرسطو. بالمقارنة مع اثينا أرسطو كان هذا العالم حديثاً حقاً. فقد اشتمل على ارجاء ربطت بينها ، على بعدها ، المواصلات فتضاءلت فيه لذلك قيمة الفوارق المحلية . وكان ينظر الى انهيار فكرة « المدينة الدولة » امرا مفروغا منه . وكان هذا العالم لذلك مقتنعا بعدم امكانية الانطواء على النفس ـ الامكانية التي بشّرت بها المدينة الدولة ، وبعدم تطبيقه تمييزها بين المواطنين والغرباء ، وبالتالي بعدم الفائدة العملية من حصر حق المواطنية في الواقع باولئك الذين يشاركون في الحكم . فكان من الطبيعي أن يتأثر بالتأويل الرواقي الجريء .

وبالتالي هنالك مجتمع عالمي من اعضائه لا الناس جميعهم عبيد واسياد فحسب ، بل الالهة ايضا دستوره العقل الصحيح . والعقل الصحيح هو قانون الطبيعة ، مقياس ما هو عدل وحق اينما كان ، غير متغيّر ،مقيد لجميع الناس حكاما كانوا أو محكومين ، قانون الله .

د ـ القانون الطبيعي الروماني

يختلف القانون الطبيعي الذى يستمده الدارس المدقق لكتب القانون الجوستنيانية اختلافا مُهمّا ، بمحتواه وبنتائجه وبالتالي بالمقصود منه ، عن المفاهيم للقانون ذاته ، التي عرفتها العصور الاغريقية والوسيطية والحديثة .

لعب القانون الطبيعي بالفعل دورا هاما في الفقه القانوني الروماني . وبهذا لم تكن له علاقة تذكر بالفلسفة القانونية . انه كان على ما اقترح البعض ـ (شولتز Schulz) مبنية عقلانية قانونية A professional construction إستعملها المحامون المحترفون « وسيلة تفسير »(Means of interpretation) .كان الفقهاء القانيون الرومان يسعون بذلك ، وراء قاعدة تتطابق وطبيعة الاشياء ، تقابل مقابلة صحيحة الحالة الملموسة القائمة من الواقع ومن الحياة . بكلمة ،لم يكن القانون الطبيعي ، عندهم ، نظام قواعد جاهزا وكاملا . بجانب القانون الدولي الذى ترابط معه ، والذى لفترة من الزمن على الاقل رادفه بالمعنى (أي أصبحا إسمان لمسمى واحد) وبالتالي بالهوية ، لعب القانون الطبيعي دورا حاسما في عملية تكثيف القانون الوضعي ليساير الاوضاع المتغيرة وفي تعديل النظام القانوني لمدينة ـ دولة أو أبعد (أعلى) من القوميات .

فهل فات هذا المعنى الروماني للقانون الطبيعي الموثقين البيزنطيين؟ وهل أدخلوا على ما جمعوه ، وكانوا مخولين بذلك بارادة إمبراطورية ، بعض التغييرات حتى ينسجم ، الى حد على الاقل ، ومفهومهم فيه ؟ ومهما بلغت بهم الرغبة في توكيد القانون الطبيعي

مقياسا أدبيا وتعبيراً عن نعمة الهية وبالتالي أساسا أبعد لجميع القوانين ، بقيت هنالك نقطة لم يبالغوا فيها ولم يحوروها ـ الخاصية الأميز للقانون الروماني بمدلوله الروماني . وبالنظر لهذه الخاصية يختلف القانون الطبيعي الروماني إختلافا كبيرا عن المفهومين للقانون الطبيعي الوسيطي والحديث . وربما كذلك عن المفهوم الاغريقي ـ على الاقل في الصيغة التي عبّرت عنها أنتيغون في وقفتها المتمردة . وبالنسبة للخاصية تلك ذاتها يختلف ، كذلك ، إختلافا كبيرا عن النظرات الفلسفية جوهرا ، التي صاغها شيشرون ، تحت تأثير التعاليم الرواقية ، في تعريفه الشهير للقانون الطبيعي .

فهل نجد هنا ، وهذا قلب الموضوع وجوهره ، تفسيرا للصعوبات التي يواجهها دارس القانون الطبيعي الروماني ؟ ربما . ولكن هذا بحث آخر .

في الواقع لا يجد الدارس لتلك المؤلفات القانونية Corpus Inris توكيدا لاسبقية القانون الطبيعي على القانون الوضعي بمعنى انه ، في حالة تصادم ، يحكم بمصلحة الاول ضد مصلحة الثاني . ولما كان القانون الطبيعي ذاته « تفكيرا » مدققا وممحصا بالقانون الموجود « لم يقصد به أن يعطي » ضمانة قانونية لما لم يكن ، وبخلاف الأمر الواقع ، قانونا . « في الواقع » كثيرا ما انتصر عليه (overruled) قانونيا ما كان قانونا . (Zuluacta) فقد كانت مثلا مؤسسات كثيرة ، ومنها العبودية ، وعلى الرغم من تناقضها والقانون الطبيعي ، تظهر ، وحتى للمحامين البيزنطيين ، مبررة تماما وشرعية .

الاستنتاج ؟

أولا . إن القانون الطبيعي ، بمفهومه الروماني ، إذا صح تحليلنا السابق وهو تحليل غير مبتكر بل هو منقول بخطوطه الاولية ، على ذمة دارسين ثقات ، لم يكن ليدعي الاسبقية على القانون الوضعي . بل كانت الغاية من الاول ترويض الثاني وتنسيقه وتكييفه مع الظروف القائمة والمتغيّرة في ظل حكم العقل والمهارة القانونية المتداولة .

وبدلا ، ثانيا ، من أن يتحكم قانونيا ، بالقانون الوضعي ، تبين انه على العكس من ذلك ، فقد تحكم ، وإن بقليل من الامثلة ، الوضعي فيه .

ويسهل ، من هنا ثالثا ، الاستنتاج بأن القانون الطبيعي بمفهومه الروماني ، لم يكن مبررا للثورة .

وتبع ، رابعا ، أنه لم يساند نظرية في « الحقوق الطبيعيّة » للانسان الفرد .

وخامسا ، ينبغي أن نركز في دراستنا للقانون الطبيعي على مهمته ، الدور الذي يلعبه ، أكثر مما نركز على معناه ـ مع التحفظ بأن هنالك رابطا بين الاثنين . فالمغزى

الحقيقي للقانون الطبيعي ليس في معناه وحده .

وبالفعل ، سادسا ، قد أثر القانون الطبيعي في تاريخ الانسانية وخصوصا في العهد الروماني والتقليد الروماني تأثيرا لم يكن على الارجح ليقوم به لو بقي في فضاء المجردات ، مجرد نظرية فلسفية وحسب .

فالقانون الروماني ، وبعكس الامبراطور البيزنطي ، قد لا يكون تصور ، وعلى الغالب أنه لم يتصور ، القانون الطبيعي مقياسا أبديا أزليا غير متغير ولا متبدل . غير أن المطلب العملي باق : ان القانون عامة ، والقانون الطبيعي بوجه خاص ، ينبغي أن يتطابق والطبيعة ، والانصاف والعدالة .

وأخيراً ، وسابعاً ، إستنتاج يتعلق بتاريخ الأفكار الانسانية : إن إستمرار التكلم بلغة واحدة ، أو استمرار إستعمال كلمة واحدة ، لا يعني أبداً الا ظاهرياً ، والاتكال على الظاهر وحدة سطحية لا مبررة ، إن المحتوى لا يزال وبجوهره قائماً . الاستمرار في حياة الأفكار والنظريات قضية تستحق الدرس والتفصيل ، وهذا أيضاً بحث آخر ، غير أننا نعلم وخصوصاً في تاريخ الفكر السياسي ، أن خمراً جديدة قد توضع في القناني العتيقة ، على حد تعبير بعضهم ، والعبرة في الخمرة لا في القنينة ـ حتى حين تنفجر القنينة بتأثير التفاعل الداخلي للخمرة .

9 ـ كريسيپاس (Cricippas)

في مطلع كتابه « في القانون » يضع كريسيپاس هذه الفكرة كما يلي :

القانون هو القاعدة التي يتبعها الناس والالهة في اعمالهم . يجب أن تكون المدير الحاكم ، والموجه في ما هو شريف أو منحط ، وبالتالي المقياس لما هو حق وعادل وما هو غير عادل . يجب أن يحلل القانون لجميع الكائنات التي هي اجتماعية بالطبيعة ما يجب أن يقام به من أعمال ، ويحرم عليها ما يجب أن يهمل .

ففي هذه « الدولة العالمية » ليس للفوارق الاجتماعية المتعارفة في أقاليم مختلفة أي مغزى . وبالتالي فليست العبودية لتبرر من زاوية هذه النظرية الطبيعية .

ففي هذه « الدولة العالمية » ليس للفوارق الاجتماعية المتعارفة في أقاليم مختلفة أي مغزى . وبالتالي فليست العبودية لتبرر من زاوية هذه النظرية الطبيعية .

ولم تكتف الرواقية بتقليل أهمية الفوارق بين الافراد بل تعدت ذلك الى تعزيز روابط الانسجام بين الدول . يخضع كل رجل في عرفها الى قانونين : قانون مدينته ، وقانون المدينة العالمية ، قانون العادة وقانون العقل ، والثاني هو الاهم والابقى وعلى

ضوئه تُتناسى الفوارق والمشكلات الاقليمية الموضعية والمحلية .

واقتربت فكرة هذه المدينة الرواقية كثيرا مما دعي فيما بعد « مدينة الله » في الفكر المسيحي . وفي الواقع جمع قانون الملك ، الى حد ما ، بين المدن المتعددة والمستقلة في العالم الهليني ، وسادت عادة التحكيم بين المدن المتشاجرة . فكان هكذا لفكرة القانونين :ـ القانون العقلي الطبيعي والقانون الوضعي، الفكرة التي قال بها الرواقيون، مآثر سياسية على الصعيدين النظري والتطبيقي وفي المجالين القومي والدولي .

10 ـ شيشرون(106-43 ق . م)(Cicero)

ما أثر في النظرية السياسية من أفكار شيشرون هو مبادىء لم يهتم هو بها لسبب أو لآخر ، إهتماما أوليا . يهمنا في هذا السياق من تلك الافكار المثلث التالي : (1) إن الشعب هو مصدر السلطة .(2) إن السلطة العادلة يجب أن يجيز تطبيقها القانون . (3) وإن ما يسوّغ العمل على ضوئها هو اعتبارات اخلاقية . وما هذه سوى مضامين القانون الطبيعي.:« يسوس الله(1) الطبيعة بجميع ما فيها ».

« هنالك في الواقع قانون حق ـ أي العقل الصواب ـ الذي يراعي الطبيعة ، ينطبق على جميع الناس ، ولا يتغيّر فهو أزلي . . . ولا يحق للناس ، بسنهم قوانين وضعية ، تشويه هذا القانون ، كما وأنه لا يحق تحديد هذا القانون أو حصر تطبيقه . وإنه لمن المستحيل الاستغناء التام عنه » .

وينتج عن هذا القانون ، في نتظر شيشرون ، أن الناس متساوون :

« يتضح من جميع مناقشات الفلاسفة أمر هو الاهم ـ إننا خلقنا للعدالة ، وإن الحق يستند لا الى أي إنسان بل الى الطبيعة . . . ليس من شيء هو أقرب مشابهة لاي شيء آخر ، كما نحن جميعنا لجميعنا(2) » .

وهل من المستغرب أن يعلّق كارليل على مثل هذا المقتبس بالرأى التالي ؟ .

« ليس في تاريخ النظرية السياسية أي تغيير ادعى الى الدهشة بانقلابيته من هذا » .

ويعلق الاستاذ سابين في تاريخ النظرية السياسية على الفكرة ذاتها بما يلي :

« فعملية التفكير هذه ، والحق يقال ، هي عكس العملية التي استخدمها أرسطو . لا يمكن أن تحصل العلاقة بين المواطنين عند أرسطو الا بين متساوين . ولكن ، لان الناس ليسوا بمتساوين ، استخلص أن حق المواطنية يجب أن ينحصر بفئة صغيرة ، منتخبة ، محدودة . أما شيشرون فيستنتج ، على العكس، أن الناس جميعهم خاضعون لقانون واحد . فيجب أن يكونوا بمعنى ما متساوين(3) » .

---

(1) يستعمل شيشرون احيانا الالهة بالجمع (الاول7) ؟ ولكن على الاغلب هو يستعمل المفرد .

(2) ا ـ تاريخ النظرية السياسية الوسيطية في الغرب ، ص8 .

ب ـ شيشرون (الجمهورية ـ22) . (ظهر عام51 ق . م) .

(3) شيشرون (الشرائع ، 29,1,) .

وأنه لمهم أن يبحث على حدة ، السؤ ال ما اذا كانت فكرة المساواة ،، مساواة جميع الناس ، وصفا لواقع في نظر شيشرون ام هي متطلب أخلاقي . (سابين المرجع ذاته)[2] ولكن بحث هذه المسألة لا يهمنا ، على اهميته ، في سياق هذا البحث . ما تهمنا

الاشارة اليه هنا هو ما تنبه اليه شيشرون من مضامينها ، واحدها ، مفهوم الدولة مجتمعاً أخلاقيا يعترف فيه بحقوق الجميع وواجباتهم ، بملكيتهم التامة للدولة وشرائعها ـ هذا إذا ما أرادت الدولة أن تستقر وتستمر .

تعريف شيشرون « للقانون الطبيعي »

ويقول شيشرون معلقا على القانون الطبيعي ومعرفا إياه :

« القانون الصحيح هو العقل السليم المنسجم مع الطبيعة لا يتغيرّ ولا يزول يأمر الناس بواجباتهم فيمنعهم عن إرتكاب الجرائم . وهو وأن أثر على الاخيار من الناس فلا يؤثر على الاشرار منهم[3] . لا يستغنى عن هذا القانون بقانون آخر ، ولا يحق لقانون آخر أن يحقر هذا القانون . كما وأن هذا القانون لا يمكن أن يناقض . ولا يحق لا للشعب ولا لمجلس الشيوخ أن يحررنا من سيطرة هذا القانون . ولكي نعرفه لا يحق لنا لا اللجوء الى المفسرين ولا الى المعلقين ـ إنه القانون الذي يفسرّ ذاته[4] . ولا يكون قانونا في أثينا وغير قانون في روما ، أو قانونا اليوم وغير قانون غدا إن جميع الامم في جميع العصور يلزمها القانون الواحد الازلي . وكما أنه هنالك رب واحد مشترك بين جميع الناس حاكما وسيدا فهو هو الذي يسنّ هذا القانون . وإن من يتمرد على هذا القانون فهو خارج على نفسه . ولانه بفعله هذا يتنكر لطبيعة الانسان فإن عقابه لعظيم[5] حتى وإن تمكن من أن يهرب من قصاصات تفرضها عليه الناس »[6] .

يتبين أن هذا الشرح للقانون الطبيعي يتخطى التعريف بمفهومه . أنه تعريف بنواح كثيرة تتعلق به : مفهومه ، التعريف بمعناه الضيق ، أي التحديد ، طريقة معرفته ، مصدره ، أهميته ، علاقته بالابرار وبالاشرار ، العقاب الذي يتعرض له من يتنكرّ له ،

---

(1) جورج سابين ، تاريخ النظرية السياسية .

(2) راجع كذلك : ملحم قربان ، إشكالات ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) ، 1981 ، بحث « الناس متساوون : بأي معنى ؟ » .

(3) وهذا معاً تعريف بالقانون الطبيعي ونقد لفعاليته

(4) أي إنه ، بلغة الفلسفة التقنيّة ، ذاتي الوضوح . ما انْ تفهم معناه حتى تُقِرّ صحته ، وتقبل توجيهاته .

(5) وهذا تقرير يتنافى مع كثير مما قيل وأشيع عن القانون الطبيعي : أنه يشجّع الأشرار لأنه لا يتضمن عقابا أو قصاصا . وهنا يظهر أن « عقابه لعظيم »! غير أنه ليس العقاب المخيف على ما يظهر الا في إطار معين إطار التفكير النموذجي .

(6) شيشرون Cicero, The Laws.

وعلاقته بالطبيعة الانسانية ، بل بجوهر هذه الطبيعة ـ الامر الذي نتناوله في مكان آخـر[1] . ومصداقا لذلك نورد النص التالي :

« ان موضوع بحثنا . . . يشتمل على المبادىء الشاملة للانصاف والقانون ، في بحث كهذا متعلق بالقانون الادبي العظيم للطبيعة ، تشغل ممارسة القانون المدني مركزا قانونيا جدا . لانه حسب فكرتنا علينا أن نشرح الطبيعة الحقيقيّة للعدالة الادبية ـ تلك التي تقابل الطبيعة الحقيقية للانسان وتتماشى منسجمة معها »[2] .

وفي مرحلة من مراحل تطور المدنيّة السياسية لم يكن هنالك تمييز بين القانون الوضعي والقانون الطبيعي على ما يظهر من المقتبس التالي :

« أما فيما يتعلق بمبدأ العدالة الحقيقي فقد اعتقد كثير من العلماء أنه ينبع من القانون(Law) - والقانون عندهم هو أسمى أنواع العقل المغروس في الطبيعة والذى يهدينا الى تلك الامور التي يجب علينا أن نقوم بها ، ويميزها عن تلك التي يجب أن يتجنبها » .

« وهكذا فهم يتصورون أن صوت الضمير هو قانون ، وإن الحكمة المناقبية Moral) (prudence هي قانون فعملياتها تدفع بنا نحو الاعمال الخيرة وتمنعنا عن أعمال الشر . وهم يعتقدون أيضا أن الاسم الاغريقي للقانون ـ المشتق من فعل وزّع ـ يتضمن جوهر القضية أى أنه يعنى أن نعطي كل إنسان ما يستحق . أما من جهتي ، فإنني أعتقد أن الاسم اللاتيني للقانون ـ الذى يوحي بفكرة الاختيار أو التمييز ـ هو تعبير أفضل عن الجوهر الادبي للقانون . فبينما يعني القانون حسب الاغريقيين التوزيع المنصف للاموال والمقتنيات (Goods) فهو يعني حسب الرومانيين التمييز المنصف بين الخير والشر » .

« غير أن التعريف الصحيح للقانون يجب أن يشتمل على الخاصتين كليهما » .

كانت جميع القوانين عندئذٍ قوانين طبيعية ـ بمعنى من معاني هذا المفهوم . حينئذ كان الطبيعي هو الاصيل ، والافضل ، والملزم ، بل الاكثر إلزاما .

غير أن التعريف الاوفى والاشمل للقانون الطبيعي كما تناقلته الحضارة الانسانية في عصرها الكلاسيكي فهو تعريف شيشرون له .

11 ـ النظرة الوسيطية في القانون الطبيعي .

وورث التراث الوسيطي[3] الفكر المسمى القانون الطبيعي الرواقي كما فسرته

(1) راجع لذلك للمؤلف قضايا الفكر السياسي ، القضية الثانية ، الحقوق الطبيعية .

(2) شيشرون ، الشرائع .Cicero, The Laws

(3) أرنست باركر ـ المرجع المذكور سابقا .

الحضارة الرومانية . غير أن آباء الكنيسة الاوائل ، ونتيجة لاعتقادهم بأن الطبيعة الانسانية قد شابتها شوائب الشر الذى لحق بالانسانية عبر جدته الاولى حواء وخطيئتها، ميزوا بين ما سمي فيما بعد بالقانون الطبيعي المطلق ، الذى يصف حالة الانسانية البرئية من الخطيئة والحرة من سلطة الحكومة والملكية الخاصة (حالة إشتراكية مطلقة) والحالة التي يكون الناس فيها جميعهم متساوون بعضهم تجاه بعض ، وما سمي في الفكر اللاحق بالقانون الطبيعي النسبي ـ والذى يتعدل ومتطلبات الخطيئة الاولى ـ حيث تأخذ الدولة والملكية وحتى العبودية مراكزها في بنيانه .

« وهكذا يكون القانون الطبيعي النسبي مركّزا في منتصف الطريق التي تفصل بين مثال مطلق ، ذهب بدون رجعة ، ومجرد الواقعية التي تتصف بها القوانين الوضعية الفعلية »[1] .

وسادت هذه الفكرة النسبية للقانون الطبيعي لا الفكر الوسيطي فحسب بل تعدته الى الفكر السياسي الحديث .

12 ـ القديس توما الاكويني والقانون الطبيعي

نتمادى بعض الشيء في التفصيل بهذا الاقتباس لأننا سنرجع اليه بالتعليق : « نفترض أن العالم تحكمه العناية الالهية . . إنه لواضح أن المجتمع العالمي بكامله يحكمه العقل الالهي . وهذا التوجيه من قبل الله لجميع المخلوقات . . . نقدر أن نسميه القانون الابدى السرمدى » . ولان جميع الاشياء الخاضعة للعناية الالهية تقاس وتنظم بالقانون السرمدي الابدى . . . إنه لواضح أن جميع الاشياء تشارك ، بنسب مختلفة ودرجات بالقانون السرمدى ، وذلك بمقدار ما تستمد منه بعض الميول نحو تلك الافعال والاهداف التي تناسبها .

ولكن ، ومن بين الجميع ، تخضع المخلوقات العقلانية للعناية الالهية بطريقة خاصة جدا . وذلك لانهم جعلوا مشاركين هم انفسهم بالعناية الالهية ذاتها ، بفضل أنهم يسيطرون على أفعالهم وعلى أفعال غيرهم . وهكذا فلهم حصة ما من العقل الالهي ذاته ، مستمدين منها ميلا طبيعيا نحو تلك الافعال والاهداف المناسبة . وهذه المشاركة من قبل المخلوقات العقلانية بالقانون السرمدى تسمى القانون الطبيعي . . . . وكان نور العقل الطبيعي ، وهو ما نميز به الخير من الشر ، وهو من القانون الطبيعي ، ليس سوى انطباع النور الالهي فينا. وهكذا يصبح واضحا أن القانون الطبيعي ليس سوى مشاركة المخلوقات العقلانية للقانون السرمدى الابدى .[2]

---

(1) أرنست باركر ـ المرجع المذكور .

(2) (*Summa Theologica* Ia 2 ac, quac. 91 art. I et 2)

كذلك مقياسا تحاكم بالنسبة اليه تلك المؤسسات .

يقول القديس أوغسطين : « ليس القانون قانونا الا إذا كان عادلا . وهكذا فشرعية القانون تعتمد على كونه عادلا . ولكن ، في الامور الانسانية ، يقال إن أمرا هو عادل عندما يتناغم حصا مع قاعدة العقل ، وكما رأينا ، فإن أولى قواعد العقل هو القانون الطبيعي وهكذا تكون جميع القوانين المعتمدة من قبل الانسان والعقل بقدر ما تستنبط من القانون الطبيعي . وإذا مـا كان قانون إنساني مخالفا بأي تفصيل للقانون الطبيعي ، فإنه لا يبقى شرعيا ، بالاحرى يصبح تشويها للقانون »[1] .

من مضامين هذا المقتبس أن الولاء للدولة ـ على كونه اعلى تجسيد للاخلاقية الطبيعية ـ لا يمكن إلاّ أن يكون مشروطا . القوانين الظالمة ليست حقا قوانين وبالتالي ، فليست تلزم ضميريا .

« يلزم الانسان بطاعة الحكام المدنيين بمقدار ما تتطلب العدالة ولهذا السبب ، إذا كان هؤلاء الحكام من مغتصبي السلطة وليس لهم حق عادل بها ، أو اذا أمروا بفعل أشياء غير عادلة ، فإن المواطنين ليسوا بملزمين على إطاعتهم الا ، ربما ، في حالات خاصة ، كما في حالة تجنب فضيحة أو خطر معين »[2] .

وهكذا يصبح عدم الطاعة ممكنا وحتى واجبا . ومن هذه المقدمات يمكن أن تنشأ نظرية في المقاومة .

وكان في نظام القديس الاكويني متسعا لاربع من فصائل القانون :

I ـ قانون جميع المخلوقات المتجسد في غاية الله الجلّ وغير المتغيرة Lex Aeterna

II ـ قانون وضعي Lex Divina سنّة الله للانسان وعممه في الكتابات المقدسة الموصى بها .

III ـ قانون طبيعي يكتشفه الانسان عن طريق عقله بفضل تفتيشه على غرض الله في خلقه وعن إرادته في ذلك الخلق . Lex naturalis

IV ـ قانون وضعي ، يسنه المجتمع ليخضع له اعضاءه ، عبر ممثلهم الامير ، الذى هو في الوقت ذاته صاحب السلطة المستمدة من الله[3] .

الاول ، هو عقل الله . هو تصميم الله الازلي وحكمته الالهية التي تنظم الكون . وتتعدى معرفة هذا القانون عقل الانسان . ولكنه ليس ، لذلك ، بغريب كل الغرابة عن الانسان ، اذ يشارك الانسان بتطبيقه بطبيعته .

---

(1) (*Summa Theologica* Ia 2ae, 95, 2)

(2) (*Summa Theo.* 29 2ae, 104 b.)

(3) يراجع للتعمق في مفهوم القديس توما الاكويني في القانون الروح السياسية لحركة الاصلاح بقلم ج . لاكارد G. Delagarde, *Esprit Politique de la Reformation.*

الثاني ، هو إنعكاس القانون الازلي في الاشياء المخلوقة . ربما يظهر في ميول الكائنات جميعها الى الخير وعن الشّر ، الى محافظتها على حياتها ، والى الحياة الكاملة بقدر ما يكون هذا في نطاق المستطاع .

والثالث ، القانون الالهي ، يعني الوحي . وهو منحة من الله ، وليس إكتشافا للعقل الطبيعي .

وأخيرا الرابع ، القانون الانساني ، هو تلك القوة المنظمة في الكون بقدر ما تنطبق على الكائنات الانسانية . وهكذا فليس هذا القانون بمبدأ جديد ، بل هو تحديد لدائرة تطبيق القانون الشامل للكون . ومن المهم التلميح الى تنبه القديس توما الى ضرورة إعلان هذا القانون ونشره (أي تعميمه) كشرط أساسي من شروط تحقيق العدالة .

للحياة غاية واحدة ووسائل متعددة : هنالك أنماط متعددة ولكن الحق واحد ، القانون واحد ، والعدالة واحدة ، وراءها جميعا .

وما هي غاية الحياة ؟ ما هو الهدف الاعلى للانسان ؟

هل هي ـ كما اعتقد الأقدمون ـ الحياة الفاضلة ؟ بالاحرى هي أن يتمتع الانسان ـ بواسطة الحياة الفاضلة ـ بمحبة الله ورضاه [1]

ولا يتحقق هذا الهدف بمجرد الحياة الفضلى . لو كان هذا ممكنا لكان حكم ذلك كافيا للانسان . وبما أن الهدف يتعدى حدودهذه الدنيا وأمداءها فالوصول اليه يتطلب خدمة وادارة من طراز السياسة ـ تلك هي مهمة الكنيسة .

ويقترب القديس توما الاكويني من مسألة تفوّق الكنيسة على الدولة من جهة ثانية . هنالك معتقدات تهم الانسان ولا يمكن لعقله برهنتها . هذه الامور هي من خصائص الكنيسة ـ التي هي صوت الله على الارض يهدي بنيه سواء السبيل .

ويجب أن يعم القانون على ذوى العلاقة فمن ينبغي أن يطبق عليهم قبل هذا التطبيق .

وهكذا نقدر أن نستنتج مما مرّ أن القانون هو أمر من جانب العقل يبغي تحقيق المصلحة العامة يسنه من يهمه أمر المجتمع وينشره بينهم .

ويتضح بالتالي أنه فيما يتعلق بالمبادىء العامة للعقل العملي وللعقل النظرى فالحق

---

(1) وهو ؟ ما عليه أن يفعل ؟

هو ذاته لجميع الناس وهو بالتالي معروف من الجميع . أما فيما يتعلق بالاستنتاجات التي يقوم بها العقل النظري فحقيقتها هي ذاتها للجميع ولكنها غير معروفة من الجميع . وهكذا فبالرغم من أنه صحيح للجميع على السواء أن مجموع زوايا المثلث تساوي مجموع زاويتين قائمتين فإن هذه الحقيقة غير معروفة من الجميع . أما فيما يتعلق بالاستنتاجات التي يستحصل عليها بواسطة العقل العملي فهي ليست ذاتها بالنسبة للجميع . وعندما تكون هي ذاتها لاكثر من إثنين فليست بحكم الضرورة معروفة منهما معا .

ومن هذا يتبع أن الودائع يجب أن ترجع لاصحابها مثلا . غير أنها في حالات معينة قد تقود الى مضار . عندئذ يصح أن لا ترجع .

وأن كل قانون وضعي يجب أن يستند الى القانون الطبيعي ليكون ملزما وعادلا . أما هذا الاستناد فيخضع لطريقتين مختلفتين ـ طريقة العلوم وطريقة الفنون .

أما الطريقة العلمية فتخضع لمبدأ الاستدلال . وأما الطريقة الفنية فيسيطر عليها مفهوم التناغم بين الغايات المبتغاة من جهة والوسائل التي يتطلبها تحقيق هذه الغايات من جهة .

وواضح أن الطريقة الاولى أدق من الطريقة الثانية وهي لذلك تحكم في منطقة أضيق ، بالنسبة للقائم بالاعمال ، من الثانية ، وهكذا يتمتع هذا بحرية أوسع في الثانية منه في الاولى .

13 ـ غروتياس [1] وعلمنة القانون الطبيعي (1625) (Grocius)

إن أبرز ما أسهم به هذا هو علمنة **القانون الطبيعي** . نعم لم يكن غروتياس أول من عالج هذا الموضوع . فقد سبقه التوزياس الى ذلك . ولكن غروتياس هو من قطع آخر حلقة تصل بين هذا القانون والدين :

عرّف غروتياس القانون الطبيعي كما يلي :

« القانون الطبيعي هو مجموعة قواعد يكتشفها العقل الصحيح ويمليها على الانسان منبرا الى أن عملا ما ، بقدر ما هو لا ينسجم أو ينسجم مع الطبيعة العقلانية ، يلازمه إنحطاط أدبي أو ضرورة أخلاقية ، وإنه بالتالي إما محرّم وإما محلّل من جهة خالق الطبيعة ـ الله » .

ولكن الاشارة الى الله في آخر هذا المقتبس لا تزيد شيئا ، كما يزعم غروتياس نفسه ، على مفهوم التعريف . كما وإنها لا تتضمن ضمانة دينية . ذلك أن القانون الطبيعي

---

(1) دنن ، النظريات السياسية ، الجزء الثاني ، ص 857

يبقى هو هو حتى ولو لم يوجد الله . هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية حتى الله لا يقدر أن يغيره :

« وكما أن الله لا يقدر أن يجعل« 2 + 2» لاتساوى أربعة ، كذلك هو لا يقدر أن يجعل ما هو شر أصلا أن لا يكون شرا (مقدمة ، مقطع 11) »

في الواقع يذهب غروتياس الى أبعد من ذلك وإن بكثير من التحفظ حين يقول :

« حتى ولو سلمنا بما لا يمكن أن يسلم به إنسان دون أن يتعرض للاتهام بأنه جاحد شرير بان الله ليس بموجود ،أو بان أمور الناس لا تهمه، حتى ولو سلمنا بذلك يظل ما كنا نقول به (تعريفا بالقانون الطبيعي) يتمتع بدرجة من الصوابية(الشرعية) (1) »

وبالرغم من مقوّمات مستجدة في هذا المفهوم للقانون الطبيعي فإن أهمية الاشارة اليه بالنسبة الى غروتياس لا تتعلق بمادته(2) ومضمونه بل بإسلوب تبيانه . فكانت منذ زمن المحامين القدامى قواعد « النية الحسنة »و « العدالة الجوهرية »، و « شرعة العقود » ، تعزى الى مصدر طبيعي .

هذا يعني :

أولا ، فان العلمانية قد بلغت بتطورها مرحلة جديدة وحاسمة . فالقانون الطبيعي ، في رأى غروتياس تبقى قواعده صامدة بقطع النظر عما اذا ما وجد الله أم لم يوجد . وذلك لأنه ، حتى وإن وجد لا يقدر أن يغيرّ في محللات الامور ومحرماتها شيئا ـ بالضبط كما وأنه لا يقدر أن يجعل« 2+2» تساوى أكثر أو أقل من« 4» .

ثانيا ،أن مادة القانون الطبيعي، وبالتالي ضرورته للتنظيم السياسي لا تتأثر بتغيير طبيعته وخصوصا بقطع الصلة بينه وبين الله ـ فكانت ولم تزل ذات أهمية المبادىء التالية : جوهرية العدالة ، وشرعية العقود ، والنية الحسنة .

ثالثا ، إن القانون الطبيعي قد بشر به بطرق مختلفة ولغايات جوهرية متعددة . فمهما اختلفت الطرق وبقطع النظر عن صحته وعدم صحته ، تظل الغايات التي من أجلها بشر به أهم منه وأبقى للتنظيم السياسي والتنظير في تاريخ الفكر السياسي الحديث .

---

(1) Grotius, *De Jure Belli Ac Pacis, Prolegomina,* In D'entrève, *Natural Law* P. 52

(2) على اننا نميز بالنسبة لهذه المادة والمضمون بين عقلانيته واخلاقيته ومنفعية هوبس . فبينما يذهب غروتياس الى ان المنفعة قد تكون الدافع الى سن القوانين اما الاساس والسبب لذلك فهو العقل السليم يذهب هوبس الى أن الدافع والأساس والسبب تستنفدها المنفعة التي هي في الاصل في القانون .

14 ـ مكيافللي والقانون الطبيعي

« بأية طريقة ينبغي أن يحفظ الامير وعوده »؟

«كلنا نعرف كم هو مشكور أن يحفظ الامير وعوده وأن يعيش بأمانة واستقامة . مع هذا كله تبين إختبارات أيامنا الحاضرة أن الامراء الذين قاموا بأعمال عظيمة ورائعة كان عندهم إعتبار زهيد للامانة وإحترام العهود . فقد تمكنوا بالرياء والخداع من خلق التخبط في عقول البشر ، بينما اولئك الذين جعلوا الاخلاص أساس معاملاتهم هلكوا هلاكا ذريعا »(1) .

وهكذا يقدّم مكيافللي ملاحظة تاريخية ، وهو يصف ظاهرة إجتماعية سياسية عرف بها لا عصره وحسب بل وجميع العصور الانسانية . وهذه الملاحظة التاريخية الموثوقة تصح نقدا لاذعا يجابه من يدعي أن القانون الطبيعي يتحكم بتصرفات الناس . إنه وصفا لواقع ، يتعرض للنقض .

إذن ما العمل ؟

يجب أن يكون الامير إذن ثعلبا ليتحسس الفخوخ ويتجنبها ، وأسدا يخيف الذئاب . أما الذين يرغبون بتقليد الاسد وحده لا يفهمون هذا . بناء عليه ينبغي على الامير الحاذق أن لا يحفظ وعده عندما يضطره هذا الحفاظ على العهد الى التضحية بمصلحته أو عندما تتغير الاسباب التي قادته الى قطع هذا الوعد . لو كان الناس جميعهم أخيارا لكانت هذه النصيحة غير صالحة ، ولكن بما أنهم أشرار ، ولذلك فلا يحفظون وعودهم معك ، أصبحت لست ملزما على حفظ وعودك معهم »(2)

فنرى أن مكيافللي يقدّم نصيحة ثمينة وواقعية للامير وأنه فوق ذلك يبرر هذه النصيحة ـ أنه يربطها ، وكأنه يربط معها القانون الطبيعي ، بالطبيعةالانسانية .

ولو صح حكم مكيافللي هذا على الطبيعة الانسانية : أي لو كان جميع الناس بلا استثناء « أشرارا » ، ولو كانت الطبيعة الانسانية ، فوق ذلك ، معطى جامدا وثابتا لا يقبل الترويض ، لما فُتِحتْ امامنا إمكانية صيغة نص جديد للقانون الطبيعي .

15 ـ أوتوغيركه والقانون الطبيعي . (Otto Giercke)

ووضع أوتوغيركه بحث القانون الطبيعي في إطار أوسع .

---

(1) مكيافللي ، الامير ، الفصل الثامن عشر .

ومن المفيد أن نلاحظ أن هوبس وروسو يشاركان مكيافللي في نقده هذا للقانون الطبيعي .

(2) المرجع المذكور ذاته .

من هذه الزاوية يمكننا القول بأن دراسة القانون الطبيعي تنتهي بنا ببضعة فروع (أربعة) من النظرية :

نظرية في المجتمع ككل

نظرية في الدولة

نظرية في علاقات الدول ، وبكلمات مغايرة ، نظرية في القانون الدولي ونظرية في المجتمعات وعلاقاتها بالدولة . . » [1]

« إن قيمة هذا الكل انه يعطي حسابا دقيقا وناقدا ومتواصلا للنظرية العامة للمجتمع الانساني - النظرية السياسية ، القانون الدستوري ، وشريعة المجتمعات - التي كانت قد تطورت بها المدرسة العظمى للقانون الطبيعي . كانت هذه النظرية نظرية مثالية أو طبيعية للمجتمع الانساني أو للحقوق الطبيعية أو المثالية للانسان . كانت نظرية وصلت قمة تطورها في الاعلان الاميركي للاستقلال عام 1776 وفي الثورة الفرنسية عام 1789 . كانت نظرية موشاة بأسماء ضخمة عديدة - هوكر وسيواريز ، التوزياس ، غروتياس ، ويوفنـدرف ، ميلتـون وسيدنـي ، هوبس ولوك وروسو ، سبينوتزا ، ولينبتز ، توماسيوس ولف (وبالرغم من أنهما إسمان ذوى شهرة وقوة في القرن الثامن عشر فهما غير معروفين على حقهما في إنكلترا) فيكو وبيكاريا ، فيختـه وكانت هذه هي النظرية التي يفضّل غيركه تطورها وهذه هي الاسماء التي يثيرها » [2]

16 - أرنست ترولتشي والقانون الطبيعي : (Ernest Troeltshy)

« **The ideas of** *Natural law and Humanity*» *in World Politic*, **Appendix I to Otto Gierke's** «*Natural Law and the theory of Society, 155-1800*».

Transl. with introduction by E. Barker, BeaconPress, Boston 1957, pp. 201 ff.

« German thought, on the other hand, whether in politics and in history or in ethics, isbased on the ideas of the romatic counter-Revolution

... It proceeded to create inthe Sphere of the State and that of societyat large,

---

(1) Ernest Barker, An introduction to Otto Gierke's « Natural Law And The Theory of Society » 1500-1800, Beacon Press, Boston, 1957.

(2) – Appendixto Ernest Troeltshy, « **The Ideas of Natural Law andHumanity** » in *World Politics*, p.,203-204.

the « organic » ideal of a young mind (Gemangeist) an an ideal half- aesthetic and haf- religious, but imbued throughout with a spirit of anti-bourgeois idealism. »

هنا نلمس قلب المقابلة . نبدأ برؤ ية نظام من الانتظام سرمدى عقلاني ومرتب بوحي سماوى الهي يحتضن معا الاخلاق والقانون . هذا من جهة . ومن جهة ثانية نرى عقلا خلاقا تاريخيا ، حيا ، فرديا ذا تقمصات مستديمة الجدّة . اولئك الذين يعتقدون بقانون طبيعي سرمدى والهي ، وبالمساواة بين الناس ، وباحساس من الوحدة يتسرب في الانسانية جمعاء ، ويصرون على ان جوهر الانسانية ينحصر بهذه الامور ، لا يسعهم الا ان يعتبروا المعتقد الجرماني ـ خليطا غريبا من الصوفية والوحشية . واولئك الذين يتبنون وجهة نظر معاكسة ـ الذين يرون في التاريخ جدولا دائم الحركة يقذف عاليا بشخصيات فردية ـ وهو يتابع مجراه ، ويشكل دائما البناءات الفردية على اساس قاعدة هي دائما جديدة ـ يضطرون على اعتبار عالم الافكار لاوروبا الغربية عالم عقلانية باردة ومساواة ذرّية ، عالم سطحية وجحود[1]

17 ـ أرنست باركر والقانون الطبيعي (E. Barker)

« الافكار التي تنطلق منها حججنا هي أفكار القانون الطبيعي أفكار الانسانية وأفكار التقدم »

أ ـ النظام الديني ، مسيحي و إسلامي ، للقانون الطبيعي

المفهوم الاساسي هو مفهوم الكرامة الانسانية الذي يتضمنه العنصر المشترك للعقل الانساني ، كما يعبّر عنه كل من أفراد الناس . وهذا المفهوم بدوره يرجع الى مفهوم القانون العام ، الذى يتسرب في جميع أنحاء الطبيعة ومجمل الكون والذى ينشأ من مبدأ الهي للعقل الذى يعبر عن ذاته أكثر وأكثر كلما ارتفع في مراتب الكائنات المخلوقة . ويفترض هذا أن الطبيعة الحقيقية للانسان هي العقل الالهي كما يعمل في الانسان ، بحكم سلطته المطلقة على الاحاسيس والعواطف ، ومن هذا الافتراض تنشأ مجموعة من النتائج .

أنه يفسرّ إدعاء الفرد بحق ، بأن العقل يجب أن يعترف به قانونا طبيعيا أي الهيا . وليس هذا مدعاة حق فحسب بل هو كذلك إشارة الى واجب .

---

(1) Pharicism p. 204

أنه ، ثانيا ، يوفر الاساس لجميع المؤسسات الانسانية ، التي تصبح مندمجة الهوية مباشرة وفي النهاية والمبادىء الاخلاقية .

وأخيرا ، يوفر المثال المرتجى لمؤسسة أو لمجتمع واحد يشمل الجميع .

ب ـ المحتوى

أما المحتوى الشامل والغني الذى حمله مفهوم القانون حتى العام 1500 فلن يكتشف الا للذين برعوا في القانون الروماني ، ذلك لان القانون الطبيعي كما تبناه أباء الكنيسة وطوروه ، كان جزءا من القانون الروماني .

ولكن عندما سئل : علام يحتوى بالفعل هذا المفهوم للقانون الطبيعي أو ينطوى ؟

كما يميل الجواب الى أن يكون طيلة القرون الوسطى وحتى نشأة المدرسة الجديدة في القانون الطبيعي بعد 1500 ، « إنه يحتوى ، أو ينطوى ، على كامل القانون الروماني الذى هو ، ككل ، معقول جدا وواسع الانتشار ، وبالتالي فهو طبيعي »[1]

غير أن الانتصار الباهر والواسع الانتشار الذى لاقاه القانون الروماني ـ الانتصار «الذي جعل من هذا القانون قانوناً «حيويايمشي في الشوارع ويدخل قاعات المحاكم » ـ وضع أسفينا بينه وبين القانون الطبيعي : شيء مختلف تماما عن القانون الروماني الفعلي والمطبق .

وقدم القرنان السادس عشر والسابع عشر مجموعة من القضايا الجديدة التي ساعدت الفكر التصوري ، وبعدما تحرر من ارتباطاته الوثيقة بالقانون الروماني الذى أصبح واقعا يعاش ، على التحلق في سماء المثل .

فكانت هنالك مشكلة جديدة تتعلق بالنظام الجديد للدول القومية ، وبالمبادىء التي ينبغي أن تكون الاساس الصالح لعلاقات تلك الدول بعضها ببعض ، وبالمصدر لمجموعة القوانين التي تكوّن تلك العلاقات بطبيعتها .

وكانت هنالك مشكلة تتعلق بالنظام الجديد للكنائس القومية ، وبعلاقتها بالدولة ، وبطبيعة كل منهما ، وبخاصيات الاطار العام حيث يصح أن تتبوأ كل منهما مركزه اللائق به .

---

(1) أرنست باركر XXIX حاشية
Ernest Barker, Introduction to *Natural Law and the Theory of Society 1500-1800* , by Otto Gierke, Beacon Press, 1957.

مشاكل كهذه تطلبت محصولا جديدا من المفاهيم فنشأت مدرسة جديدة في القانون الطبيعي وحاولت حفر منجم جديد للفكر يفي بتلك الغاية[1] .

18 ـ هوبس والقانون الطبيعي (Thomas Hobbes)

ويهمنا تفكير توماس هوبس بالنسبة للقانون الطبيعي لسببين : الأول ، وهذا ينطبق على جميع المفكرين التعاقديين ، هوالتمييزبين القانون الطبيعي في الحالة الطبيعية ، والقانونالطبيعي في الحالة السياسية ، والثاني ، وهو نقده القيّم لتطبيق القانون الطبيعي في المجتمع الانساني كما نعرفه .

أ ـ هوبس يقيّم القانون الطبيعي

إن القانون الطبيعي في رأي هوبس ، يكاد يكون عديم الجدوى قاعدة تتحكم بتصرفات الناس . وذلك لانه يتضارب مع الغرائز والعواطف الطبيعية . ولكي يصبح ذا فعالية ، علينا أن نجعله ذا أسنان قاضمة . ونجعله هكذا عندما نعاقب، عن طريق القوة الاجتماعية أو القوة الفردية ، من يتجاهله . عندها يصبح الخوف من نتائج تجاوزه غير المسرّة هو الذي يعيد اليه بعض إعتبار .

« إن السبب الغائي ، أو الهدف ، أو المخطط الذى يتبناه الرجال محبّو الحرية والتسلط على الاخرين من قبولهم لذلك الحد من حريتهم ، ذلك الحد الذى نراهم يعيشون ضمن نطاقه في الكومونولث » إن هو الا بعد نظر ثاقب في كيفية محافظتهم على حياتهم وبالتالي في طريقة للعيش تنال رضاهم أكثر من سابقتها . بكلمات ثانية ، إنها لطريقة تخرج بهم من ظروف الحرب البائسة التي هي نتيجة ضرورية لتضارب العواطف الطبيعية للانسان حين لا توجد قوة مرئية وملموسة تجعلهم ـ عن طريق خوفهم من القصاص ـ يرهبونها ويقومون بوعودهم وتعهداتهم ويحافظون على القوانين الطبيعية .

ذلك لان القوانين الطبيعية[2] (كالعدالة ، والحلم ، التواضع ، والرحمة ، أو بالاختصار أن تفعل بالغير ما تريد أن يفعله الغير بك) لوحدها ، وبمعزل عن الخوف من قوة معينة تكره الناس على طاعتها ، تلك القوانين تتضارب مع الغرائز والعواطف الطبيعية[3] للانسان ـ الغرائز والعواطف التي تحملنا على التحيّز ، التعجرف ، الثأر ، وما شابه . والعقود بدون السيف[4] ليست سوى كلمات فحسب ـ كلمات لا تملك القوة لحماية إنسان . لذلك ، ومع إحترامنا للقوانين الطبيعية التي يحفظها الانسان عندما يريد وعندما لا تتضارب مع سلامته ، وإذا لم تقم قوة كبيرة تضمن سلامتنا ، يحق لكل منا أن يعتمد على قوته وعلى فنه تحفظا ضد جميع ما يمكن أن يقوم به الاخرون ضده . وفي جميع الامكنة ، حيث عاش الناس

---

(1) المرجع المذكور سابقا ص XLI

(2) تجدر الاشارة الى(1) إما معنيين مختلفين للطبيعة ،(2) وإما الى تضارب في الطبيعة البشرية ذاتها .

(3) وربما كان هذا التضارب ، بأي من المعنيين أو كليهما معا ، من الاسباب المؤدية الى عقم الفعالية من قبل القانون الطبيعي مبدأ موجّها لتصرفات الناس .

(4) وهكذا تبقى القوة ، الاجتماعية والفردية ، هي التي ، عبر نتائجها ، تجعل من العهود ، وبالتالي من القوانين الطبيعية مبادىء فعّالة الى حد ، وذلك عن طريق الخوف من نتائج التجاوز عليها .

قبائل ، كانت دائماً[1] تجارتهم غزو وسرقة بعضهم بعضا . وبدلا من أن يشهّر بهذه التجارة أنها ضد القانون الطبيعي ، بالعكس كانوا كلما زادت غنائمهم زاد فخرهم أو تفاخرهم . ولم يرع الناس أية قوانين في هذه الحالة سوى قوانين الفخر والشرف ـ أي أنهم لم يمنعوا نفوسهم من معاملة الاخرين بالقسوة سوى فيما يتعلق بحياتهم وبأسباب تناسلهم . وكما تصرفت القبائل آنذاك تتصرف المدن والممالك اليوم ، وهي ليست سوى قبائل مكبّرة . متسترة بدعوى المحافظة على سلامتها ونراها تضخم ممتلكاتها ، متذرعة بخوفها من هجوم جيرانها عليها أو من مساعدتهم للغزاة تعمل جاهدة على إضعاف أو إخضاع اولئك الجيران ـ ولا فرق عندها تحقيقا لذلك إن هي إستعملت القوة السافرة أو الفن المستور . وهذا من حقها . وإنها لتذكرها الاجيال الطالعة لذلك بفخر وعزّة »[2]

ولما كان الخوف من العقاب وسيلة سلبية من وسائل التوجيه التربوي وأحكام الترويض للشخصية الإنسانية ، كان من المستحسن أن نخفف من غلوائه بقدر الإمكان فنقلّل ، ما إستطعنا لذلك سبيلا ، من إتكالنا عليه في تنظيماتنا الاجتماعية وتوجيهاتنا الأخلاقية .

ويأتي الالتزام ليلبي لنا أكثر من حاجة ومطلب . وهذا ، كما لا يخفى ، أحداها .

ب ـ هوبس والمساواة[3]

ولم يكتف هوبس ، على ما في ليفاياتانه من مطلقيّه في الحكم ، بمجرد ذكر الشروط الواقعية التي يجد الشعب نفسه معها في جو انتفاضة على الحاكم ، أو بمجرد الاحتفاظ ببعض الحقوق الطبيعية ، مثل حق الحياة ، التي تصون الفرد ضد تحكميّة هذا السيد المطلق .

فقد قال هوبس أيضاً بالمساواة بين الناس . وبهذا فهو يساير جميع الذين قالوا بالعقد الاجتماعي . أما دفاعه عن هذه المساواة فهو طريف وفريد . ينقسم هذا الدفاع الى شطرين مختلفين في منطقهما : الأول ، يعطي الانطباع بأن هوبس يبشر بالمساواة بين الناس كأنه يصف واقعاً ، والثاني ، يذهب أن افتراضية المساواة تكون شرطاً أساسياً لقيام العقد الاجتماعي .

وفي الاول أيضا نرى نوعين من الحجج : النوع الاول ، يستند الى تساوي الناس بالمقدرة العقلية وبالقوة الجسدية . وهو لا يتنكر للفوارق العقلية والجسدية بين الناس .

---

(1) استشهاد تاريخي يُغري بالقبول بالاطروحة المطروحة .

(2) توماس هوبس ، اليفاياتان .

(3) راجع كذلك الدكتور ملحم قربان ، إشكالات ، دار مجد ، بيروت ، 1967.
بحث : « الناس متساوون ، بأي معنى ؟ » .

ولكنه لا يعتقد بأنها ذات بال . ذلك لان أضعف الضعفاء يمكنه بشيء من الفن أو الاحتيال أن يتغلب على أقوى الاقوياء . فهذه الفوارق ، على وجودها ، لا تخلق فروقات عملية هامة في حياتنا .

وهنالك برهان بسيكولوجي على المساواة ، وهذا هو النوع الثاني من الحجج التي تقود من يتتبعها وقد قادت هوبس الى القول بأن الناس في الواقع متساوون . ينطلق هنا هوبس من واقع إجتماعي بسيكولوجي قلّما نجد بينة ضده . إننا كلنا يعتقد نفسه أحكم الناس . ولذلك فنرى أن جميعنا راض بقسمته من الجمال الجسدي والمقدرة العقلية والقوة البدنية . وهذا الرضى يلازم ، في رأى هوبس ، التقسيم المتعادل المتساوى . فرضانا في رأيه ، هو دلالة كافية على أن مقسم الارزاق والنعم إنما وزع ثروته علينا بالتساوى ، فنحن إذن متساوون .

وأخيرا نأتي الى موقفه من المساواة ليس كواقع ملموس بل كشرط منطقي أو إذا شئت فقل بسيكولوجي أو إجتماعي لقيام العقد الاجتماعي . حتى لو لم يكن الناس متساوين فعليهم ، لكي يدخلوا في تعاقد كالعقد الاجتماعي الذى هو طريقتهم الوحيدة للخلاص من حروب الحياة الطبيعيةوبؤسها، أن يعاملوا بعضهم بالمساواة. إن الناس أو بعضهم ما كانوا ليدخلوا في فعل الخضوع هذا ما لم يعتبرهم المتعاقدون معهم مساوين لهم ـ وهنا تصبح المساواة شرطا لقيام العقد الاجتماعي . ويبقى هذا الشرط قائما حتى ولو جافاه الواقع . أما إذا إتفق أن دعمه الواقع فزيادة الخير خير .

لا بد أن يجد الناقد المتعنت أو القارىء ثاقب الذهن كثيرا من المآخذ على كل من هذه الحجج . وإذا دلت هذه الحجج على شيء فتدل أولا ، على اهتمام جميع القائلين بالعقد الاجتماعي بها . فالمساواة اذن هي من أبرز القيم التي يحاول العقد الاجتماعي أن يغرس بذورها في قلوب دارسيه . وهي تدل ثانيا على مدى إهتمام هوبس بنوع خاص بها . فهي أيضا من جملة الاسباب التي جعلت الملكيين في عصره يتألبون عليه ؟ وتظل ، على كل حال ، محاولات فيها شيء من الطرافة والجدة تفرضان إحترامها لدى متتبعي تطوّر مشكلة المساواة عبر العصور .

وغني عن القول ان بحثنا لهذه القضية يختلف إختلافا بيّنا عن بحث هوبس وخصوصا بمنطلقاته واستنتاجاته [1] .

---

(1) ملحم قربان ، إشكالات ، بحث : « الناس متساوون : بأي معنى ؟».

19 ـ جون لوك والقانون الطبيعي (John Locke)

أ ـ طبيعته وعلاقته بالقانون الوضعي[1]

« فالزامات « السنة الطبيعية » لا تنتهي لدى إجتماع البشر بل تصبح في الكثير من الاحوال متماسكة الاجزاء وتقرن بها عقوبات من وضع البشر معروفة تسند اليها من أجل تأمين التقيد بها . وهكذا« فالسنة الطبيعية » هي قانون أزلي يهيمن على البشر ، المتشرعين منهم وغير المتشرعين . فالقواعد التي يسنونها من أجل تنظيم أفعال سائر الناس ، وأفعال سائر الناس تلك وأفعالهم أيضا ينبغي أيضا أن تتفق مع السنّة الطبيعية ، أي مع الارادة الالهية ـ اذ هي عبارة عنها . ولما كانت السنة الطبيعية الاساسية تهدف الى بقاء النوع البشري ، فكل تشريع بشرى يتنافى معها باطل لاغ »[2] .

ب ـ وعلاقته بمن يسنّون القوانين

وهذه هي الحدود التي تفرضها على الهيئة التشريعية الامانة التي عهد بها المجتمع وشريعة الله وسنّة الطبيعة الى تلك الهيئة في كل دولة من الدول ، مهما كان شكل الحكم فيها .

السنة الطبيعية والرئيسية التي ينبغي أن تسيطر حتى على السلطة التشريعية هي بقاء المجتمع وكل فرد فيه ، بمقدار ما يتفق ذلك مع الخير العـام »[3] .

« هي قانون أزلي يهيمن على البشر المتشرعين منهم وغير المتشرعين»[4] .

. . غير مكتوبة ، ولا توجد الا في أذهان البشر ـ إذ ليس من السهل إقناع الذين يخطئون في ايرادها او تطبيقها ، « لهوى في انفسهم أو لمصلحة ، بخطئهم ما لم يكن ثمة قاض معروف »[5] .

« عندماخلق الله الانسان فرض عليه ظروفا قاهرة من الضرورة والمنفعة والرغبـة الجأته الى حياة الاجتماع ، **لعلمه انه مخلوق لا يصلح لحياة العزلة** ، وجهزّه بالادراك والنطق كي يستمر عليها وينعم بها . وكانت الجماعة الاولى تقتصر على الرجل والمرأة وعنها نشأت الاسرة التي اشتملت على الابوين والابناء ، ثم أضيف اليها ، بعد ذلك ، الاسياد والعبيد .

ومع أنه كان يتفق لهؤلاء أن يؤلفوا أسرة واحدة ـ وهوما كان يحصل غالبا ـ يمارس بها « ربّـهـا »أو ربتهاضربا من السلطة العائلية عليها ،فقد قصّـروا جماعةأو وحداناًعن

---

(1) وجان بودان ، والقانون الطبيعي ، الجمهورية (1586) « أن السيدمقيّد ولا شك بقانون الله والقانون الطبيعي »

(2) جون لوك ، في الحكم المدني ـ المقطع135 .

(3) المرجع ذاته ، 124 .

(4) المرجع ذاته ؛ 135 .

(5) «136 في الحكم المدني ـ الرسالة الثانية » .

بلوغ شأو « المجتمع السياسي » - كما سنرى عندما نبحث عن أهداف كل من المجتمعين وروابطهما وحدودهما » .

لما كان الانسان يولد ، كما أثبتنا أعلاه ، والحرية التامة والتمتع بجميع حقوق السنّة الطبيعية وميزاتها دون قيد أو شرط من سماته ، شيمة أي إنسان أو جماعة من الناس في العالم ، فله حق طبيعي بالمحافظة على ملكه -» (1)

ج - في الحالة الطبيعية .

ومع أن هذا الطور الطبيعي طور من الحرية ، فهو ليس طورا من الاباحية . فالانسان في هذا الطور يتمتع بحرية التصرف بشخصه وممتلكاته ، الا أنه لا يتمتع بحرية القضاء على حياته بل حتى على حياة المخلوقات التي يملكها ، ما لم يستدع ذلك غرض أشرف من مجرد المحافظة عليها . فللطور الطبيعي سنّة طبيعية يخضع لها الجميع . والعقل - وهو تلك السنّة - يعلّم البشر جميعا ، لو استشاروه ، إنهم جميعا متساوون وأحرار ، فينبغي أن لا يوقع أحد منهم ضررا بحياة صاحبه أو صحته أو حريته أو ممتلكاته . لان خالق البشر كافة صانع واحد قدير على كل شيء لا تحد حكمته ، وهم عبيد لرب واحد عظيم بثّهم في الارض بارادته لكي يقوموا على شؤ ونه لا شؤ ونهم . فهم ملكه وخليقته برأهم لكي يطول أجلهم ما شاء ، لا ما شاء أقرانهم من البشر . ولما كنا قد وهبنا قوى مماثلة وطبيعية واحدة مشتركة فقد استحال أن يكون واحدنا مسخرا تسخيرا يخوّله أن يقضي عليه ، كما لو كان قد خلق من أجل أغراضه ومآربه ، شيمة الحيوانات الدنيا التي خلقت من أجلنا ، فكل امرىء مجبر على المحافظة على ذاته وعلى التزام مقامه الخاص - وبناء على الحجة نفسها هو ملزم بالمحافظة على سائر البشر ما وسعه ذلك : ما لم يتنافى ذلك مع مبدأ المحافظة على الذات فلا يسلب حياة امرىء آخر أو يلحق بها أذى أو يسيء الى ما من شأنه أن يؤ دى الى حفظها أو الى حريته أو صحته أو جسده أو أملاكه ، الا في معرض الاقتصاص من مجرم .

« ولكي يرتدع كل امرىء عن التعدي على حقوق الاخرين أو ايقاع الضرر بهم وتحترم السنّة الطبيعية التي ترمي الى إقرار السلام وبقاء النوع البشري ، فقد ترك أمر تنفيذ السنّة الطبيعية هذه ، أبان ذلك الطور ، لكل امرىء بمفرده ، فكان له الحق بمعاقبة الخارجين على تلك السنة الى حد يحول دون خرقها . إذ لو لم يكن ثمة من يقوم على تنفيذ السنّة الطبيعية بحماية الابرياء وردع العادين لكانت تلك السنّة عبثا ، شيمة سائر السنن التي تمت الى شؤ ون البشر في هذا العالم . واذا كان لأى كان في « الطور الطبيعي » أن يعاقب مقترف الإثم فلكل امرىء مثل هذا الحق » .

---

(1) الرسالة الثانية ،الفصل السابع . ترجمة الدكتور ماجد فخري .

د ـ في أغراض المجتمع السياسية والحكومية[1]

« إذا كان المرء في « الطور الطبيعي » حرا ، على الوجه الذي وصفناه ، وإذا كان السيد المطلق على شخصه وأملاكه ، ندا لاعظم الاسياد لا يخضع لسلطة إنسان قط ، فلم يتخلى عن حريته وسلطته تلك ويعنو لسلطة أخرى ؟ والجواب البديهي على ذلك انه يتمتع بهذا الحق في « الطور الطبيعي »، الا أن ممارسته له أمر غير مضمون في جميع الاحوال ، لانه معرّض أبدا لسطوة الاخرين . إذ لما كان الكل أسيادا شيمته ، وكان كل إنسان ندا له ، ومعظم البشر لا يرعون حرمة الانصاف والعدالة ، كان التمتع بالاملاك التي تخصه في هذا الطور غير مضمون أو مأمون ، وهذا ما يحمله على الرضى بالتخلي عن ذلك الوضع ، المحفوف بالمخاوف والاخطار ، رغم الحرية التي يتصف بها . فليس من العبث إذن أن يسعى راضيا للانضمام الى المجتمع مع من اتحدوا فيه أو أبدوا رغبتهم في الاتحاد من أجل المحافظة على حياتهم ، وحرياتهم وأملاكهم ـ وهو ما أطلق عليه إسم « الملكية » العام » .

« فالغرض الرئيسي الاول إذن من إتحاد الناس في دولة ما والرضوخ لسلطة الحكومة هو المحافظة على أملاكهم إذ يعوزهم في « الطور الطبيعي » أمور عدة :

أولا ـ يعوزهم قانون معروف ثابت متواضع عليه مسلّم به ، بناء على الموافقة العامة ، كمقياس للحق والباطل ومحك عام للفصل في جميع الخصومات التي تنشأ بينهم . ومع أن « السنة الطبيعية » واضحة كل الوضوح وفي متناول جميع المخلوقات العاقلة ، فالناس لتحيزهم لما فيه مصلحتم ، وجهلهم بها لعدم إقبالهم على درسها ، كانوا غير مبالين الى اعتبارها شريعة نافذة في ما يتصل بقضاياهم الخاصة .

ثانيا ـ يعوزهم كذلك في « الطور الطبيعي » حكم معروف غير متحيّز ، يتمتع بصلاحية الفصل في جميع الخلافات بناء على القوانين القائمة . إذ لما كان كل امرىء في ذلك « الطور » حكما بحسب « السنة الطبيعية » ومنفذا لها ، ولما كان الناس يتصفون بالاثرة .

فكثيرا ما يدفع الهوى أو الثأر الى الافراط والتحمس البالغ للقضايا التي تعنيهم ، أو الاعمال واللامبالاة الى التفريط في القضايا التي تعني غيرهم من الناس .

ثالثا : يعوزهم في « الطور الطبيعي » أيضا السلطة اللازمة لدعم الاحكام العادلة وتنفيذها كما ينبغي . فمن يقوى على دفع الاساءة بالقوة ، قلّما يرعوي عن المضي في ذلك ، إذا إستطاع ، ولكن مثل هذا الدفع كثيرا ما يجعل العقوبة خطرة ، وفي بعض الحالات مهلكة لمن يحاول الاضطلاع بها »[2] .

فالقانون الطبيعي ، ليصبح ذا فعالية ، يحتاج الى القانون .

« وهكذا يقبل البشر على الاجتماع ، رغم محاسن « الطور الطبيعي »، لفرط ما يصيبهم من عناء وهم على هذا الطور . لذلك يتفق أننا قلّما نجد عددا من الناس يعيشون معا في هذا الطور . فالمخاطر التي يتعرضون لها فيه ، من جراء هذه السلطة المتقلبة الهوجاء التي تخوّل كل امرىء الحق بمعاقبة أساءات الاخرين ، ترغمهم على الالتجاء الى قوانين الحكومات الثابتة حيث يتاح لهم المحافظة على أملاكهم . وهذا ما يحمل كلا منهم على التنازل بيسر عن صلاحيته الفردية بمعاقبة المسيء ، كما يمارسها من

(1) الفصل التاسع ، مقطع 123 ومقطع 134 . والمقطع 126 والمقطع 127 .
(2) المقطع 126 من المرجع المذكور سابقا . والمقطع 127 .

أجل هذا الغرض فقط ، وفقا للقوانين التي أرتضتها الجماعة أو فوضته بذلك (من نوابها) . وهذا هو منشأ حق السلطتين التشريعية والتنفيذية والحكومات والمجتمعات الاصلي » .

وهكذا فكما في هوبس الليفاياثان ، بالنسبة لهذه القضية ، كذلك في لوك ، الرسالة الثانية في الحكم المدني . القانون الطبيعي لا يقوى على ضرب جذوره في ارض الواقع الإنساني .

20 ـ روسو والقانون الطبيعي (J.J. Rousseau)

لقد خصصنا لروسو بحثا خاصا مستفيضا(1) . لذلك نقتصر هنا الى ابعد حد .

« ونرى بوضوح أن الفريقين المتعاقدين فيما بينهما . . . . تابعان لقانون الطبيعة فليس هنالك من ضامن لتعهداتهما المتبادلة »(2)

« وإذا نظرنا الى الامور من الناحية الانسانية لرأينا أن قوانين العدل غير ذات فعالية عملية(3) بين الناس لعدم وجود مؤيدات طبيعية لها . فهي لذلك ، وإذا ما راعاها ، كما يراعيها في الواقع ، العادلون المخلصون تجاه جميع الناس من غير أن يراعيها أحد تجاههم تخدم مصالح الخبثاء وتهدم أعمال العادلين المخلصين هؤلاء »(4)

فالقانون الطبيعي في رأي روسو ليس بذى فعالية ، وبالتالي فهو أضعف من أن يتحكم بتصرفات الناس الاجتماعيين . ويذهب روسو الى أبعد من ذلك : يذهب الى أن الذين يأخذون على عاتقهم تنفيذ متطلبات القانون الطبيعي يكونون الخاسرين اجتماعياً . ذلك لأن خدمة هذا القانون ، في الظروف الانسانية المعروفة ، تخدم مصالح الخبثاء وتهدم أعمال العادلين . والمخرج ؟ في رأيه .

« ولا ريب في وجود عدل عام صادر عن العقل وحده . غير أنه يجب أن يكون هذا العدل متبادلا بيننا ليكون مقبولا عندنا »(5) .

---

(1) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 .

(2) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الكتاب الثالث ، الفصل السادس عشر .

(3) الأمر الملفت هنا هو السبب الذي يقدّمه روسو دعما لقوله ـ الصحيح على فكره بعد شيء من التعديل ـ إن قوانين العدل هي غير ذات فعاليّة . . . » . والسبب هو » عدم وجود مؤ يدات طبيعية لها . فإذا ترجمنا قوانين العدل «ب » ، «القانون الطبيعي » . أصبح قوله مترجما بالتالي :

«ليس للقانون الطبيعي مؤ يدات طبيعية » . فأية مفارقة هي هذه المفارق؟

غير أن هذه المفارقة تضمحل عندما نعرف ـ وتاريخ تطور فكرة «طبيعي » توحي بهذا الرأي ـ إن «طبيعي » لها معنيان مختلفان في إطار هذا القول .

المهم أن روسو في هذه القضية بالذات يعود فيتكفيء على موقف عمانوئيل كانت في جوهر الاخلاق ـ أنها لا صلة لها بالمنفعة بتاتا .

إكتسبت هذه القضيّة أهمية خاصة في إصرار روسو على الجمع بين العدل والمنفعة . راجع كذلك الحقوق الانسانية ص34 للدكتور ملحم قربان .

(4) المرجع ذاته ، الفصل السادس من الكتاب الثاني .

(5) المرجع المذكور ذاته .

وتبقى فكرة « العدل المتبادل »، وعلى مستوى معين ، فكرة غامضة عند روسو - خصوصا إذا أردنا أن نميز حله للمعضلة المدروسة من حل هوبس . غير أننا نقدر أن ندعم هذه الومضة العبقرية عنده بتوفير الاطار الصالح للاخذ بها أخذا جديا[1] .

وينكفيء روسو في النهاية على حل هوبس حيث يقول :

فيجب إذن أن توجد قوانين وعهود تربط بين الحقوق والواجبات وتشد العدل الى غايته[2] أي ينبغي أن يضمن القانون الوضعي تطبيق مبادىء القانون الطبيعي .

ولكن وعند هذا الحد يقف وجه الشبه بين روسو وهوبس - لتبيان الفوارق ينبغي أن تجاب الاسئلة التالية : من يسن القوانين ؟ ومن هو السيد ؟ وما هي الشروط التي ينبغي أن تتوفر لهذه القوانين وللذين يسنونها في المجتمع ؟[3] .

غير أن هذه الاجوبة لا تدخل مباشرة في نطاق بحوثنا هذه .

21 - هيوم والقانون الطبيعي (D. Hume)

وقد تعددت ، كما أصبح واضحا الان ، مفاهيم « الطبيعي » في تاريخ الفكر السياسي عبر العصور . ونذكر على سبيل المثال لا الحصر مثلين هامين لهذه التعددية :

ا - مفهوم هيوم المعبّر عنه بالمقتبس التالي :

« ويرى هيوم أن الانسان كائن مبتكر . فهو حين يصل الى إبتكار ضروري لازم لحياته ، نطلق عليه كلمة طبيعي من حيث أن الابتكار ظهر دون تدخل الفكر أو التأمل . ومع أن قواعد العدالة مكتسبة ومصطنعة فإنها ليست تعسفية ، فهي من ثم « طبيعية » على أن نفهم من ذلك فحسب أنها مشتركة بين الناس لازمة لاستقرار حياتهم[4] » .

ب - مفهوم هيوم « للطبيعي »

« فمن المستحيل أن يكون هنالك حق طبيعي أو ملكية طبيعية ما دامت العواطف متوزعة ومتعارضة ، اللهم الا إذا وفق بينها إصطلاح أو إتفاق ما »[5] .

« فهيوم يستعيض عن قانون عقلي ثابت ، قانون طبيعي سرمدي الهي ، بتطبيق منهج الملاحظة والتجربة ، وبالاستفادة بتصوراته السيكولوجية ، وينتهي الى مبادىء عامة ، الى قوانين مستخلصة من

---

(1) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 ، ص186 .
(2) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الكتاب الثاني ، الفصل السادس .
(3) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية .
(4) الدكتور محمد فتحي الشنيطي - النظرية السياسية عند هيوم ، دار المعرفة ، 1962 ص74 (هيوم مقالة481)
(5) المرجعان المذكوران ص65 (وص491)

التجربة الاجتماعية ، وهي قوانين طبيعية من حيث كونها غير منفصلة عن النوع الانساني ، وهي قوانين يصطلح عليها ، لانها من إبتكار الانسان ، وعلى هذه القوانين ذات الطابع الاقتصادي ينهض المجتمع » (1)

كما تعددت الانتقادات الموجهة ضد القانون الطبيعي . وربما كان نقد هيوم له ، من أقساها وآلمها .

وأخيرا لا يسع أية مقدمة تعالج النظريات السياسية في عهد الانتقال من لوك الى مونتسكيو الا أن تشير الى شخصيتين إنكليزيتين . دافيد هيوم وبولينبروك .

(أ) ـ يختلف هيوم وبولينبروك في حكمهما على الاحزاب السياسية والصراع السياسي بينها . يعتقد الاول بأن هذا أمر يقود الى خراب الدولة بينما يذهب الثاني ، الى أنها قد تجد خلاصها السياسي فيه .

(أأ) ـ أما فيما يتعلق بالدستور فقد اتفقا بأنه المقصد الذى نشده بوليبياس وشيشرون . وذلك لانه يحقق توازن قوى بين الملكية والارستقراطية والديمقراطية . ويضمن الحرية ـ فخر الانكليز ـ طالما لم يتسلط إحدى هذه القوى على الباقيتين .

(أأأ) ـ وأما فيما يتعلق بنظرية « العقد الاجتماعي » فقد علا صوت هيوم وعظم تأثيره بينما خفت صوت بولينبرك وتأثيره . هاجم هيوم هذه النظرية ـ كأساس للحكم ومفسر للحكومة ومبرر لها ـ على المستويين : **التاريخي والفلسفي** .

إنها لا تنسجم مع وقائع التاريخ لانها تفترض أن الناس يتصرفون بطريقة عقلانية أكثر مما تخولنا قوله ملاحظة الواقع . الخضوع للامر الواقع والقبول بحكم القوي هي أمور عادية طبيعية أكثر منها عقلية . ثم أن فكرة العقد تتطلب تحسس الناس بمصالحهم وبمفهوم العدالة ، الامر الذى قلّما يتحقق في مجتمعات سياسية .

وعلى المستوى الفلسفي يهاجم هيوم نظرية العقد من زاوية فلسفته المنفعية . ليس الحفاظ على العهد أو الاخلاص الذى يضمن طاعتنا . إنما هو مبدأ المنفعة الشخصية . « إن مصالح المجتمع العامة أو ضرورياته لتكفي لتوطيد الطاعة وحفظ العهود » (2)

غير أن أشهر ما عرف عن هيوم في تاريخ الفكر السياسي والفلسفي معا هو تعرّضه لمفهوم القانون الطبيعي الذى سيطر على الفكر السياسي بشكل أو بآخر منذ أن أثارته أنتيغون في وجه الملك حتى أيامنا هذه .

---

(1) المرجع الاول السابق ص 68 و83 و91 و96 .

(2) مقالات . الجزء الاول ص 455-456 .

جـ ـ التهمة

أما التهمة الكبرى التي ساقها هيوم ضد القانون الطبيعي فهي أنه مجرد تخبط فكري . ليبين ذلك استند الى تمييز تحقق وثبت بين ثلاثة أنواع من الضرورة :

د ـ الضرورات الثلاث .

1 ـ **الضرورة المنطقية** : وهي الرابطة بين المقدمتين في برهان منطقي وبين النتيجة الصحيحة التي تنشأ عنهما .فإذا قلت (أ)إن كل إنسان مائت و(أأ) وأن أحمد هو إنسان ، فمن الضرورة أن تقول (أأأ) إن أحمد لمائت . هذه هي الضرورة المنطقية . وهي ضرورة تربط بين المفاهيم أو الجمل التي تعبّر عن هذه المفاهيم . أو إذا شئت هي ضرورة شكلية . إذا إعتمدت (أ) و(أأ) ، وإذا تبنّيت مبدأ التخلص من التناقض ـ الأمر الذي لا يمكن أن يتنكر له مطلقاً عاقل ، فيصبح من الضرورة ـ الضرورة المنطقية رضوخك للاستنتاج (أأأ) . إن نفي هذه الضرورة يوقع في التناقض .

2 ـ**الضرورة التجريبية** : هذه هي الضرورة التي يقوم عليها مبدأ السببية . فمن ذات الأسباب أو ما يشابهها ، ومن ذات الظروف أو ما يشابهها التي تلازم هذه الأسباب ، من الضرورة أن تنشأ ذات النتائج أو ما يشابهها . وهذه الضرورة إذا ما أصررت على تسميتهاضرورة ،هي صلةأوعلاقةبين وقائع موضوعية[1] .

يميّزها عن الضرورة الشكلية أنك تقدر أن تنفي مبدأها دون أن تقع في تناقض . أما الضرورة الشكلية فإن نفيها يوقعك في تناقض .

اذا وضعت ماء على النار فانه يبدأ بالتبخر عندما تصل حراراته الى درجة معينة . تقدر ان تنفي هذه الجملة دون ان تناقض نفسك بنفسك . قد يكون حكمك هذا ، وهو على الغالب وبالفعل ، حكماً خطأ . ولكنه مع ذلك ليس بتناقض .

3 ـ **وأخيراً الضرورة الأدبية أو الأخلاقية** : وهي ما يعرف في حقل الأخلاق بالواجبات . وهذه الضرورة تختلف بدورها عن الاثنتين السابقتين . فهي تستند الى مبدأ الحرية والاختيار عند الانسان . فلذلك يصبح تنفيذها مشروطاً ببعض الشروط النفسانية . نفيها يخلق بعض المشاكل للضمير الحي .

---

(1) هذا في التقليد الفكري السابق لهيوم . أما هيوم فقد ذهب الى القول بأن هذه الضرورة ، بمعناها الموضوعي هذا ، أي بصفتها علاقة بين وقائع موضوعية في العالم الخارجي للانسان هي مفهوم غير ذي معنى . إنها لا تثير أي إنطباع في حواسنا ـ ولا ينفيها هيوم لهذا السبب بل يحاول أن يفسرها تفسيرا ذاتيا مستندا الى الاختبارات الماضية والعادة ومبدأ ترابط الافكار . فهذه الضرورة عنده هي نوع من الميل السيكولوجي الذي ينمو مع الانسان بنمو إختباراته السابقة .

على كل حال لا يوقعك نفيها بتناقض كما هي الحال مع الضرورة المنطقية . كما وأنها ليست مجرد سببية كما هي الحال مع الضرورة التجريبية . فلذلك هي نوع ثالث من الضرورة . هي ضرورة نفسانية . وإذا نفيتها فأنت تلام بناء على المسلمات الحضارية للعصر الذي تعيش فيه . من الضروري عندها ان يؤ نبك ضميرُك .

هـ ـ محمل هذه الضرورات على مفهوم القانون الطبيعي

والان ما قيمة هذه التمييزات بالنسبة للقانون الطبيعي أو السنة الطبيعية ؟ يسأل هيوم أى نوع من الضرورة يتضمن هذا القانــون . ولان هذه الضرورات تختلف بعضها عن بعض فيجب أن تكون بحكم المنطق اما من النوع الاول واما من النوع الثاني واما من النوع الثالث .

غير أن تعمقا في تاريخ القانون الطبيعي يبين أن القائلين به قد قصدوا أن يكون الثلاثة معا : فهو يتضمن ضرورة أدبية ، وضرورة منطقية وضرورة تجريبية .

لذلك ، يقول هيوم ، هو مجرد خلط فكرى بين مفاهيم يقضى المنطق والعقل ومبدأ الوضوح الفكرى بالا نخلط بينها .

وهكذا يتجرأ هيوم فيخطو الخطوة التي امتنع غروتياس عن القيام بها بالرغم من توفر جميع الشروط العلمية لديه ـ الشروط التي تبرر هذا الاستنتاج . وتكمن أسباب هذا التردد عنده معا في صفات شخصية تميزه عن هيوم وفي صفات تتعلق بالثقافة العامة والجو الفكرى الذى عاش فيه وتميز هكذا عن عصر هيوم .

وهكذا يرفض هيوم وبجرأة نادرة القانون الطبيعي التقليدي . ولكنه لا يقف عن هذا الحد السلبي .

و ـ هيوم والقانون الطبيعي : وتفسير «طبيعي»

ويرى هيوم أن الانسان كائن مبتكر . فهو حين يصــل الى ابتـكار ضرورى لازم لحياته ، يطلق عليه كلمة طبيعي من حيث أن هذا الابتكار ظهر دون تدخل الفكر أو التأمل . ومع أن قواعد العدالة مكتسبة ومصطنعة ، فإنها ليست تعسفية . وهي من ثم طبيعية ، بمعنى أنها مشتركة بين الناس ولازمة لاستقرار حياتهم[1] .

---

(1) هيوم ، الاطروحة ، الكتاب الثاني ، الفصل الاول ، ص484 .

ويرى هيوم أنه ما دامت الضرورات الاجتماعية هي هي في جميع المجتمعات ، فإن التجارب المشتركة وتقضي بالناس الى إيثار مقاييس مشتركة ، يطلق عليها إسم « قوانين الطبيعة ». فهي إذن ليست ثمرة العقل المجرد . بل هي بالاحرى ناجمة عن التجربة الاجتماعية .[1]

ز ـ هيوم والعدالة

يميز هيوم عن اسلافه من الفلاسفة والمفكرين انه يعتبر القوانين الطبيعية مشتقة من طبيعة الانسان . من ميوله ومشاعره وعواطفه . فهي مصطلحات توافق عليها الناس ثمرة للتجربة الاجتماعية . ومن ثم ففكرة العدالة التي لاحظنا أنها ، بمقتضى القانون الطبيعي ، أولية ثابتة الهويّة ، تغدو عند هيوم مصطلحا إجتماعيا .

22 ـ مونتسكيو «والطبيعي »(Montesquieux)

تجدر الملاحظة هنا أن مونتسكيو يستند في برهانه لنظريته الى القانون المدني . أما روسو فيستند ، كما سنرى[2] ، على الحق الطبيعي .

(أ) وابتدأت النظرية الاولى بمعالجة القانون الطبيعي الذى هو بلغة إفتتاحية روح الشرائع : «العلاقات الضرورية التي تنشأ عن طبيعة الاشياء » .

ونكن مضمون هذا التعريف الغامض بقي ، في نظرية مونتسكيو ، مبعثرا نتفا وأفكارا لم تدرس بتأن وتدقيق ولم يوصل بينها بعلاقات رابطة مقوّية . إنها تشتمل على كثير من المفاهيم الغامضة والمقاييس :ـ معرفة الله ، الرغبات الجسمانية ، والشروط الاجتماعية الدولية .

ما سيطر على اهتمامه هو أن هذا القانون الطبيعي المرادف إجمالا للعقل ، عندما يطبق في بيئات مختلفة ينتج محاصيل مختلفة . وما روح الشرائع سوى هذا الانسجام في العلاقة بين العناصر المتعددة (طبيعية مادية أو روحية عقلية فكرية أم مؤسسية) في البيئة المعنية وبين ما يقول به ، في هذه البيئة ، العقل أو القانون .

(أأ) ولكن عندما تسأل عن تعريف دقيق محدد لهذه العلاقة بين البيئة والقانون تضع مونتسيكيو في مأزق محرج .ذلك لأن هذه العلاقة لم تخضع عنده لعملية تحليل وتوضيح دقيقة تربط المقدمات بالاستنتاجات . ولكنها ليست ، لذلك ، بدون فائدة أو

(1) المصدر السابق ص491 راجع كذلك ماكس ڤيبر(Max Weber) « في القانون الطبيعي » .

(2) راجع ، ملحم قربان ،الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، 1969 ، بيروت .

مغزى . تعنى ، من جملة ما تعنيه ، أنه من الجرم أن تعالج العدالة السياسية بطريقة قبل إختبارية تجريدية . وتعنى أيضا دراسة القانون دراسة مقارنة على ضوء مخطط واضح . ولكنه لم يوضح هذا المخطط .

هذا فيما يختص بالفكرة الاولى ، فكرة نظرية إجتماعية في القانون والحكم .

23 ـ بنتام والقانون الطبيعي (Jeremy Bentham)

ينتمي بنتام الى المدرسة المنفعية

ولازمت هذه المنفعية الحسية(1) والاسمية(2) في علم المعرفة . وكان من نتائج هذا التمازج أن أصبح المجتمع ، وبالتالي الدولة ، وهميا . وهكذا يقضي مبدأ السعادة العظمى على جميع الاوهام الاجتماعية ، في رأي بنتام .

أ ـ المنفعية :

1 ـ وأنتج هذا الاتجاه مدرسة خاصة في فلسفة التشريع : مدرسة التشريع التحليلية . ومن مشاهير هذه المدرسة الايطالي بيكاريا (Beccaria) مؤلف **الجريمة والعقوبات** (Crime and Punishment) بلاكستون مؤلف **التعليقات** (Commentaries)، ودي لولم De Lalm مؤلف دستور إنكلترا Constitition of England . عرفت هذه المدرسة في إنكلترا وأميركا طيلة القرن التاسع عشر ، واشتهرت هذه المدرسة بترداد إسم أوستن John Austin.

ولكن أكثر وأهم أفكار أوستن مأخوذه من كتابات بنتام . بقي لاوستن فضل جمعها بإتزان وإتساق .

ب ـ إنتقادات المنفعية تدعيم لنظرية القانون الطبيعي ؟

لم يكن من بد لبنتام من أن يستعير من القانون الطبيعي ليكمل فلسفته في التشريع . عندما قال في عملية حساب السعادة العظمى وتقييم للعدد الاكبر من الناس ، يجب الا ينسب أكثر من عدد واحد (أو أقل) لكل فرد ، كان يفترض بذلك فكرة المساواة(3) . هذا ما ادعاه بعض النقاد المدافعين عن نظرية القانون الطبيعي .

فليست إذن في نظرهم نظرية المنفعة بكافية كأساس للتشريع بل تحتاج الى شيء ،

---

(1) الحسية هي المدرسة التي تقول بإمكانية معرفة المحسوس فحسب . ما لا يمكن الاحساس به لا يعرف .

(2) والاسمية هي المدرسة التي تنفي حقيوية الكليات فهي إذن تقول بأن «الاحمر» «والازرق» أو الاسود هو إسم مسمى حقيقي أما «اللون» فلا .

(3) وقد يكون هنالك بديل آخر مفسر للمساواة .

ملحم قربان ، إشكالات ، بحث : «الناس متساوون : بأي معنى ؟».

على الاقل ، من القانون الطبيعي . ولكن يمكن أن تعتبر هذه المساواة ناشئة عن مبدأ المنفعة ذاته خصوصاً على المستوى النظري وحسب كمقياس ووحدة حسابية . ويبقى مدى التمتع بها قضية تجريبية تحاكم حالاتها المختلفة محاكمة تجريبية .

ثم أن المنفعة تتطلب إنسجاما في المصالح ، والا لما نتجت السعادة في المجتمع عن السعي الفردي وراءها . أما هذا الانسجام فليس بشيء طبيعي . بقي على المشترع أن يحققه . ويصبح هكذا معنى السرور عند المشترع ذا حدين . إنه يقدم له معيارا للتقييم . إنه يمكنه من السيطرة على التصرف الانساني . كما وأنه يكون عنصر فوضى . ولذلك يحتاج المهندسون الاجتماعيون الى تخطيط ووسائل تضمن تنفيذ التخطيط . فهل يكون الالتزام أحدها ؟ إننا نراهن على أنه أقواها وأهمها .

24 ـ هيجل والقانون الطبيعي (G. Hegel)

يهمنا الرجوع الى هيجل ، مباشرة أو غير مباشرة لا فرق ، لسببين مهمين : الأول ، والأهم لنا ، بصفتنا مبتدئين ، المفهوم الذي يتبناه « للطبيعة »(1) والثاني ، وهو الأهم حضارياً ، لأنه يتحدى القانون الطبيعي ، باستبداله بنظرية خاصة بالتاريخ وعلى الخصوص بمهمة خاصة بالدولة ـ الدولة الأخلاقية .

وكما يلاحظ الدارس المتنبه يربطنا البحث(2) بنظرية هيجل في الدولة الاخلاقية بروسو ـ وعلى الاخص مفهومه للإرادة العامة(3) .

من هنا تتبين جهة واحدة ، ولكن مهمة ، من الستراتيجية التي أوحت الينا ، وسعيا وراء تفصيل صيغة جديدة للقانون الطبيعي ، بأن نبدأ بدراسة روسو . وعلى الاخص نظرية الحقوق الطبيعية في عقده الاجتماعي .

إستخلاصات

أ ـ مفهوم طبيعة :

العبرة الأولى ، هي التنبه الى أن « طبيعي »(4) قد عنت أشياء مختلفة عبر تاريخ القانون الطبيعي . والتنبه الى هذه الفوارق مهم لتفهم القانون الطبيعي على حقيقته

(1) ملحم قربان ، إشكالات ، بحث : « الانسان حر بطبيعته » هيجل233 ـ236 .

(2) راجع : « أنماط من التحديات » في هذه المحاضرات

(3) A. P. d'entrève, *Natural Law*: **An Introduction to legal philosoph**, London, 1957, pp. 75-76.

(4) « J'ai grand peur que cette nature ne soit elle- meme une premiere coutume, comme la coutume est une seconde nature» (Pascal, *Pensés*, II, 93).

وللتخلص من الالتباسات المتعددة التي تقود الدارس الى الغوص في مستنقعات سوء التفسير وبالتالي سوء الفهم .

هنالك القوانين الطبيعية التي تتعرف اليها في حقل العلوم الطبيعية ، وقد حاول أحد أقطاب العلم والفلسفة في القرن العشرين الفرد نورت وايتهد ، في كتابه القيم ، مغامرات الأفكار ، و(A. N. Whitehead, Adventures of Ideas, 1935) أن يحلل مفهوم القانون الطبيعي كما يعرفه الفكر العلمي (الفصل السابع) . ولا يدخل هذا التحليل في إطار بحوثنا الحاضرة .

أما القانون الطبيعي الذي لعب دوراً بارزاً ومهماً في حقول الأخلاق والسياسة والاجتماع فإنه يختلف بمفهومه إختلافاً جوهرياً عن مفهوم القانون الطبيعي المتحكم بتصرفات الطبيعيات .

« وإنه لمن الضروري أن نحاسب معاً على الفرق وعلى التشابه بين الاثنين » .

إنه لمن السهل أن نفهم السبب الذي يدفع الانسان الى استعمال إسم واحد « طبيعي » يطلقه معاً على مقياس تصرفاته وعلى القواعد التي تتحكم بالحقويات التي لا سلطة له عليها . إنه السعي وراء مقياس أو نمط لا يتغيّر ، مستقل عن إختباراته ، وقادر على أن يحمل على الاقتناع . . . . المهم هو محاولة الانسان ، وباستمرار مستديم وضع بعض المبادىء على صعيد خاص ، أبعد من أن يطالها النقاش ، فتتلبس هكذا ، صفتي النهائية واللامهرب منها .

وإنه لتجاف غريب حقاً أن يستعمل التشبيه ذاته ، الطبيعي ، ليشير الى العمل الواجب .

وهكذا كان مفهوم الطبيعة سيفاً ذا حدين يمكن إستخدامه في إتجاهين متعاكسين .

إنه كان أكثر من ذلك ، مرناً . الطبيعة يمكن أن تحمل معاني مختلفة . ولا يمكننا إلا أن نتحسس الفرق عندما نقرأ جملتين مثل : « الانسان بطبيعته حيوان سياسي » « والناس بطبيعتهم متساوون واحرار »(1) .

ومن مفاهيم « الطبيعي » المتعددة ذلك المفهوم التطورى الذي يقصد بطبيعة الانسان تحقيقه لغايته النهائية . طبيعة البلوطة ، مثلا ، كما في عرف أرسطو ، هي أن

---

(1) A. P. D'entrèves. *Natural Law*, An Introduction to Legal Philosophy, Hutchinson and Co. London, 4 th impression, 1957, PP. 10-11.

تصبح ، إذا ما تعهدتها الطبيعة بالظروف الملائمة ، شجرة سنديان[1] .

وقد لعب هذا المفهوم دوراً هاماً[2] في تطور تاريخ الفكر السياسي .

يبقى ، أخيراً ، مفهوم « الطبيعي » المرادف لصحي . كما في الاشارة الى المرض على انه غير طبيعي للجسم البشري .

والعبرة الثانية هي الاستنتاج القائل بأن المعاني المختلفة للقانون الطبيعي هي نتائج لاختلاف معاني الطبيعة .

إن تاريخ القانون الطبيعي ليس بالحقيقة سوى تاريخ فكرة الطبيعة في القانون وفي السياسة »[3] .

فقد ميز ترولتشي ، مثلا ، وتبعه في ذلك كثير من المؤرخين الحديثين ، وخصوصاً في ما خصّ تعاليم آباء الكنيسة ، بين مفهوم أولي أو مطلق ومفهوم ثانوي أو نسبي للقانون الطبيعي بحيث ينطبق الاول على الطبيعة الانسانية قبل الخطيئة والثاني عليها بعد الخطيئة .

ويبقى السؤال المنهجي قائماً : الى أي حد تدعم المراجع ذات العلاقة هذا التمييز .

وارتبطت الطبيعة الانسانية بالقانون الطبيعي ، وبالثورة الفرنسية .

إننا بالفعل في بداية نظرية في الطبيعة الانسانية والمجتمع تعتبر المثل التي اعتنقتها الثورة الفرنسية أي الحرية والمساواة والاخوة مجرد تعبير حديث عنها »[4] .

وربما كان هذا الارتباط مستنداً الى مفترض عبّر عنه هوكر بالتالي :

« ولما كانت أعمال الناس وأفعالهم تنتمي الى أنواع عديدة مختلفة ، فينبغي أن تختلف كذلك القوانين التي تحكمها . . . لأننا إذا لم نحاكم الأشياء والأشخاص بالرجوع الى قوانين مناسبة لها ولهم ، بينما يكونون هم والأشياء مختلفين بطبيعتهم فإننا بذلك نخلق الفوضى في أذهاننا وفي أحكامنا »[5] .

---

(1) وفي الفكر السياسي ترى المحافظية وبعض المفكرين مثل هيجل أن الدولة هي بنتيجة تطور تاريخي أي طبيعية . أما الدولة الناشئة عن التعاقد الاجتماعي فهي إصطناعية . وقد عرف الاغريق التمييز بين « الطبيعي » و« الاصطلاحي » .

(2) ملحم قربان ، إشكالات ، دار الريحاني ، بيروت ، 1967 :

أ ـ : بحث الناس متساوون : بأي معنى ؟ وخصوصاً المقطع المتعلق ببرهان لوك على المساواة بين الناس .

ب ـ بحث « هيجل والانسان حر بطبيعته »

(3) I. D. G. Richie, *Natural Rights*, 1895, P. I, chap. i- iv.

(4) يقتبسها A. P. D'entrèce, *Natural Law*, London, 1957, P. 20

(5) Hocker, *The Laws of Ecclesiastical Policy* (**1594**)(**II, i, 2**).

غير أن إخفاء المعنى[1] وبالتالي القيمة أو الحرمة أو القدسية ، على كلمة ما يستند الى رغبة الانسان في أمر ما وتحدده ، فوق ذلك غاياته وتطلعاته .

وفي بدايات تاريخ الربط بين الطبيعة والقانون الطبيعي كانت للمنظرين في هذه القضية رغبات وتطلعات ، إذا كان عبر عنها العلامة دانتريف[2] بدقة وصحة وصراحة ، تختلف عن غاياتنا ورغباتنا .

« ما هم هي المحاولة المستمرة لوضع بعض المبادىء بمنأى عن النقاش ، أي برفعهم الى مستوى مختلف تماماً . إن التشبيه بالطبيعة كان مناسباً كل المناسبة للتعبير عن مفهوم النهائية والحتمية »[3] .

ولما كانت فلسفة العلم تبين اليوم أن أحكام العلوم ليست حتمية ولا نهائية ، تبين أننا نرى هنا انقلاباً ضخماً في الذهنية الحضارية .

ب ـ القواعد المسلكية المحددة في ظل القانون الطبيعي :

ويظهر هذا الترابط بين مفهوم القانون الطبيعي ومفهوم الطبيعة الانسانية في كتابات المتعمقين عندما تثار قضية المبادىء الأولية[4] لتوجيه مسلكية الانسان أو إذا فضلت إستخلاص القواعد التي تتحكم ، في ضوء القانون الطبيعي ، بتصرفات الناس .

ففي مقطع مثير للدهشة يصف الاكويني كيف يمكن للقاعدة الأولى والعامة المستنبطة من القانون الطبيعي أي « أفعل الخير وأنبذ الشر » ، كيف يمكن هذه القاعدة العامة أن تتحد قواعد مسلكية ملموسة للانسان ، يقول ، رغبة في المحافظة على النفس . ويشترك بهذه الرغبة مع جميع المخلوقات . وهكذا تتمحور قواعد المجموعة الأولى من القواعد المسلكية حول هذه الرغبة وتنطلق منها .

ولكن الانسان يتمتع ، بالمشاركة مع المخلوقات الحية ، برغبة في تحقيق أهداف أكثر تحديداً . ومن هنا يصح أن يقال أن ما « تعلمه الطبيعة لجميع الحيوانات » يتعلق بالقانون

---

(1) ملحم قربان ، **المنهجية والسياسة** ،طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، ص 17 .

(2) A. P. d'entrève, **op. cit.** p. 11.

(3) أن دراسة فلسفة العلم تظهر أن لا حتمية ولا نهائية في أحكام العلوم الدقيقة . راجع كذلك ملحم قربان ، **المنهجية والسياسة** .

(4) في ضوء القانون الطبيعي

الطبيعي مثل تربية الأطفال(1) وما شاكل .

غير أن الانسان أيضاً يتمتع برغبة في معرفة الحقيقة بالنسبة لله(2) وفي العيش في المجتمع . ومن هنا تنبثق عن القانون الطبيعي جميع القواعد المسلكية التي تتعهد هذه الرغبات - كالعائلة والدولة والمؤسسات الدينية .

والعبرة الثالثة تتمثل بالتركيز على مدلول قانون ، ومن ثم ، التنبه الى الاختلافات حوله .

ج - مدلول « القانون » :

صح أن هذا البحث يدخل في حقل فقه القانون . ولكن هذا لا يعفينا من مسؤ ولياتنا - خصوصاً وإننا نريد فقط التدليل على نقطة معينة هي أن الاختلاف على مدلول « قانون » أثر على مفهوم القانون الطبيعي .

يقول العلاّمة هوكر :

« اولئك الذين تعودوا هكذا أن يطلقوا إسم القانون على تلك القاعدة المسلكية التي يفرضها رئيس سيد ، بينما نحن ، موسعين معنى ذلك الاسم ، نطلقه على مطلق قاعدة تحدد الأفعال »(3) .

« القانون هو قاعدة (أو مقياس) أعمال بفضله تقوم بأعمال وتمتنع عن القيام بأعمال أخرى »(4) .

وظهر في أدب القانون الطبيعي مفهوم للقانون يربط بين النظرية والتطبيق ولا ينحصر مفعوله بالحقل الاخلاقي أو القانون أو الاثنين معاً وحسب بل يتناول الحقل السياسي والاجتماعي كذلك .

« إن أكبر دين علينا للتراث الروماني هو فكرة القانون بصفته الأبوية المشتركة للناس ، الرابط الذي يتغلب على اختلافاتهم فيدمجهم في وحدة متماسكة »(5) .

واتهم سواريز القانون كما عرفه الاكويني بأنه واسع جداً (Defligibus, I, i', I) .

---

(1) وقد سبق البيان(Algian) الأكويني على هذا المفهوم اذ رادفه « بالغريزة العامّة الحيوانية »(Tnstitntes) (Dig T,I,1) وكثرت لتعليقات العدائية على هذا المفهوم الطبيعي .

(2) *Summa Theologica,* Ia 2a, 94, 2.

(3) Hooker, *The Laws of Ecclesiastical Polity* 1594, I, iii, L.

(4) St. Th . Aquinas *Summa Theologica,* **ia 2ae, 90, 1.**

(5) A.P. D'Entrève, *Natural Law,* London, 1965, P. 17.

غير أن تعريف القانون بحد ذاته لا يهمنا ، تهمنا القضايا التي يثيرها . مثلا ، هل يتطلب القانون وجود سيّد ومسود ؟ هل يعلمنا القانون شيئاً كما يدّعي لوك ؟ وهل يشير القانون الى صفة معينة في الأعمال ؟ هذا إدعاء غروتياس . عندها ينبغي أن نميز بين العنصر الفارض في القانون أي العنصر الملزم والعنصر الموجه : عنصر الأدبيه ، عنصر عنصر العدالة . وهذا مطلب دانتريف .

وننتقل من هنا ، بخطى قصيرة وسهلة ، الى القول :

« إن العلاقة بين الأخلاقيات والقانون هي جوهر النظرية بكاملها » نظرية القانون الطبيعي .

وتصبح المهمة للقانون لا أن يأمر بل أن يبينّ التحفظات(to qualify) أو الصفات الممتازةأخلاقياً .

« القانون هو التشجيع على ما هو خير ومنصف » .

« ليس هنالك قانون الا إذا كان مبادلاً » .

الترابط الوثيق بين الأدبيات والقانون هو العلامة الفارقة لنظرية القانون الطبيعي عبر تاريخها الطويل »[1] .

ونقدر على لسان أحد الثقاة المؤرخين لنظرية القانون الطبيعي ، أن نذهب الى أبعد من ذلك .

« ربما كان أفضل وصف للقانون الطبيعي أنه يقدّم إسماً لنقطة التقاطع بين القانون والأخلاق » .

وهكذا يصبح وجود نقطة التقاطع هذه البرهان القاطع لصحة التفكير المتمحور حول القانون الطبيعي برمته [2] .

إننا لنعتبر هذا برهاناً تاريخياً وقوياً لتفكيرنا بالالتزام .

« القانونIus هو فن وعلم معاً . كعلم ، هو معرفة الأمور الانسانية والسماوية ، نظرية في الخير والشر بالصواب والخطأ . وكفن ، هو العمل على تحقيق ما هو خير ومنصف وتنميته »[3] .

---

(1) Vico, *Scienza Nuova Seconda* (1744)
ا ـ راجع كذلك 93 + 91 ,*The New Science*

P08(2) راجع كذلك Maitland, *Collected PAPERS*, I, p. 23

(3) A.P. D'Entrève, *Natural Law*, p. 116.

د ـ قيمة القانون .

ذلك الادعاء بالصحة أو بالشرعية(Validity) لم يكن ليستند الى القوة بل الى العقل . كان استدعاء للكرامة التي يتمتع بها القانون بفضل كونه قانوناً لا بفضل قوته على الاكراه » .

من بين جميع المواضيع ليس أحق بالدراسة من سلطة القوانين التي ترتب بسعادة الامور السماوية والانسانية ، وتضع نهاية للظلم[2] .

والادعاء بالشرعية العالمية Universal كذلك يستند لاساس عقلاني .

هـ ـ محتوى القانون الطبيعي :

« المساواة الانسانية هي الناتج المباشر للقانون الطبيعي ، محتواها الجوهرى الاول »

واعتبر الدكتور كارليل هذا المعتقد بالمساواة بين الناس الخط القاسم بين النظريتين في السياسة : القديمة والحديثة

و ـ أنواع القوانين

هنالك أنواع مختلفة من القوانين : هنالك قانون الدولة الذى يعبّر عن مصلحة مجتمع معين(Ius civile) . وهنالك قانون الامم(Ius gentium) الذى ابتدعه الناس من أجل تعاملهم المتبادل . ولكن هنالك أيضاً قانون يعبّر عن مقياس أعلى وأبقى (أكثر استدامة) . هذا هو القانون الطبيعي(Ius naturale) الذى يتطابق وذاك هو دائما خيرّ ومنصف(bonum et acquum)

وهكذا يختصر دانتريف مناقشة طويلة ومعقدة بهذا الشأن[3] .

هل التمييز بين الانواع الثلاثة للقانون هو تمييز كلاسيكي روماني أم هو إختراع متأخر ؟

« يلام عليه الموثقون البيزنطيون » . ويختزل الى قسمين: « طبيعي واصطلاحي »[4]

---

(1) De *Iustitia et luna* (Dif. liber. U, Titulus, Quoted in A. P. D»Entrève, *Natural Law*, London, 1957, 1957, p. 19.

(2) A. p. D'entrève, *Natural Law*, London, 1957, P. 191 18-19.

(3) A, P. d'Entrève, *Natural Law*, London, 1957, P. 19.

(4) Ibid. P. 27-28 (vico's« Ideal pattern of all legal evolution)

« يحكم الجنس البشري قانونان : القانون الطبيعي والعادة أو التقليد » (1).

ز ـ مهات القانون الطبيعي

ما هي المهات التي قام بها القانون الطبيعي عبر العصور ؟ ويظل لهذا السؤال أهمية بقطع النظر عما ، إذا وافقنا دانتريف أم لم نوافقه في رأيه التالي :

« ما يدعو الى الانتباه ، في رأيي من قبل الدارس الحديث هو مهمة القانون الطبيعي لا المعتقد بحد ذاته ، والقضايا التي تكمن وراءه لا المناقشات التي تدور حول جوهره(2) »

وتبقى للسؤال أهميته بمعزل عن قبولنا أو رفضنا لرأى المؤرخ الكبير دلتي التالي :

« من أجل أن نتفهم سلطة القانون الطبيعي ينبغي أن نفسره تفسيرا نفسانيا وبالتالي نربطه الى القوى التي تعمل في إطاره » (3) .

ولكي نفهم الدور الذى لعبه القانون الطبيعي في القرون الوسطى يتوجب علينا أن نلحظ مفهوما جديدا في الاخلاق كان قد شق طريقه الى ذلك التراث الوسيطي . يتلخص ذلك المفهوم في التوكيد على أن الحكمة الالهية والحكمة العالمية ينبغي أن تتوافقا . العقل والايمان لا يتناقضان . الدين والفلسفة يتكاملان فيغني أحدهما الآخرى .

غير أن المقابلة بين مملكة الله والعالم بقيت ، في نهاية المطاف ، قضية أساسية ، وتعددت المواقف بالنسبة لطريقة تلك المقابلة .

ويبقى موقف القديس أوغسطين(4) الاكثر تطرفا . فبعد أن يشيد إشادة كبيرة بالفضائل الرومانية وبإنجازات المؤسسات المدنية في تحقيق المصلحة العامة ، يعود فيسأل : ماذا كانت تلك الفضائل غير أوهام ؟ ليست عظمة المدينة الارضية بالمقابلة مع المدينة السماوية سوى دخان وباطلة . ماذا يهم الانسان ، في هذه الحياة القصيرة الفانية ، تحت سلطة من يعيش ؟ـ شرط أن لا يفرض عليه الحكام أن يعمل الشر .

يقرأ في هذه الكلمات ركود تام للاهتمامات السياسية .

---

(1) *Decretum Cratiani*, (Ca. 1150) ،

(2) A. P. D'entrève, *Natural Law:* An Introduction to legal Philosophy, London, 1957, P. 12.

(3) أ ـ Ibid. pp. 14-15.

ب ـ E. Troelch, *The Idea of Natural Law and Humanity*, 1922.

(4) St. Augustin, *The City of God*, BK?V .

« يكاد يسمع في هذه الكلمات صدى عالم ينهار . إنها تعلن نهاية عصر » [1] .

والمهمة الجديدة كليا لفكرة القانون الطبيعي ـ فكرة كونه حجر الزاوية لنظام طبيعي للاخلاق ـ تعبّر عن ذاتها تعبيرا واضحا في كتابات القديس توما الاكويني . لقد سبق واقتبسنا مطولاً من كتابات [2] ما يهمنا الان هو الاستنتاج منها والاستناد اليها ، فيما يتعلق مباشرة بموضوع بحثنا الملح : مهمات القانون الطبيعي .

لو رجع أحدهم الى ذلك المقتبس بقصد إستخلاص العبر لاستنتج أولا ، أن القانون الطبيعي فيه يعتبر تعبيرا عن كرامة الانسان وسلطته . وحده الانسان من جميع وبين جميع المخلوقات يشارك فكريا وفعليا في نظام الكون . وطبيعته العقلانية هي ما تخوله ذلك . وهكذا يكون العقل جوهر الانسان ـ الشعلة الالهية المسؤولة عن عظمته . وإنما هو « نور العقل الطبيعي » الذى يجعلنا نميّز بين الخير والشر . وهكذا يلعب القانون الطبيعي دور همزة الوصل بين الله والانسان .

ويمكن للراجع الى مقتبس القديس الاكويني أن يستنتج ثانيا ، ان القانون الطبيعي يتصور مهيئا الاساس للاخلاقيات . هذه نتيجة مباشرة للكرامة والسلطة التي تتمتع بها الطبيعة الانسانية . والفكرة المركزية هنا هي مفهوم معينٌ للعلاقة بين البنية الطبيعية وبينة الوحي . ومن هذا المرتقب يصبح القول« النعمة لا تمحو الطبيعة إنما تكملها » ممكنا ومقبولا . وكذلك القول « الخطيئة » ذاتها لا تعطل مفاعيل مبادىء الطبيعة . وهكذا تحتفظ رقعة من التجربة الانسانية بشرعية القيم الطبيعية أو العقلية ـ وفي هذه الرقعة بالذات ينبغي أن تحاكم أسس المؤسسات الاجتماعية والسياسية .

وتنفتح هكذا إمكانية تقديم تفسيرات عقلانية وتبريرات للاوامر الاخلاقية كما لتلك المؤسسات التي اعتبرها المفكرون المسيحيون الاوائل نتيجة للخطيئة ولدوائها السماوي . وكان هذا إكتشافا عظيما[3] فقد جعل قبول المفهوم الارسطوطيلي للاخلاق والسياسة أمرا لا تكتنفه الشكوك . وهكذا فلم يكن بإمكان الاكويني أن يبعث نظرية أرسطو في الدولة لو لم توفر له نظريته في القانون الطبيعي الوسائل المناسبة لذلك .

ولم يكن القانون الطبيعي ، حسب ذلك المقتبس المدروس ، ثالثا ، أساسا

---

(1) A. P. D'Entrève, op. cit., p. 37.

(2) يراجع القسم الاول من هذه الدراسات .

(3) ا ـ A. P. D'Entrève, *The Medieval Contribution to Political Thought*

ب ـ **Introduction to** *Aquinas- Selected Political Writings*, 1948.

للاخلاق وللمؤسسات الاجتماعية وحسب . لقد كان كذلك مقياسا تحاكم ، باللجوء اليه ، جميع تلك المؤسسات . فإما تصمد أمام المحاكمة فتطاع ، وإما لا ، فتحارب وتقاوم .

قام القانون الطبيعي بتلك المهمات الثلاث ـ التعبير عن كرامة الانسان وسلطته ، الاساس الاعمق للاخلاقيات والاجتماعيات ، والمقياس الذي تميز هذه المؤسسات بالرجوع اليه في إطار حضاري معين ، إطار كانت فيه الرغبة الاعمق والاكثر الفة لقلوب المفكرين هي رغبة الجمع بين الحكمة الالهية والحكمة العالمية .

وتغيّر هذا الاطار ـ خصوصا بتطور فكرة « ذاتية الوضوح » التي اقترحها غروتياس أو بالاحرى ركز على أهميتها أكثر من سابقيه . اصبحت الان شرعية القوانين صفة ذاتية لا تحتاج الى دعم ميتافيزيكي . أصبح عقل الانسان المقياس النهائي للقيم .

غير أن القانون الطبيعي ظلت له مهمات يقوم بها في هذا الاطار الحضاري الجديد . إن نظرية العقد الاجتماعي[1] لم تكن ممكنة لو لم يهيء القانون الطبيعي أساسها . ولم تكن نظرية العقد أمرا زائدا يمكن الاستغناء عنه ـ بل كانت الوسيلة الوحيدة[2] ، في ذلك الاطار لوضع الحقوق الطبيعية للانسان في نطاق الدولة[3]

لقد بيّن العلاّمة الاسباني سواريز(F. Suarez) ، المؤلف الذي كان يقتبس منه غروتياس باحترام بالغ ، ان الكثيرين كانوا قد فهموا القانون الطبيعي ، تعبيراً عما هو بحد ذاته جيد او عما هو بحد ذاته شر « لا يرتبط او يتعلق بارادة مطلق سيّد » .

« وهكذا يظهر أن هؤلاء المؤلفين يعترفون ، منطقيا ، بأن القانون الطبيعي لا ينبثق عن الله بصفته مصدر أحكام ، إذ أن هذا القانون لا يعتمد على إرادة الله ، كما وأن الله لا يظهرذاته سيدا آمرا أو ناهيا »

وبالفعل فإن بعض هؤلاء قد ذهب أبعد من ذلك فقال :

حتى وان لم يوجد الله ، او ان وجد ، حتى وان لم يستخدم عقله ، أو لم يحكم بالعدل في الامور ، لكانت طبيعة القانون بقيت على ما هي عليه الان ـ إذا ما توفر للانسان أوامر عقل تقوم بهدايته[4] .

---

(1) كانت نظرية العقد بنظر أوكشوتOaackshot في « العقلانية في السياسة » ، «Rationalism in Politics» ، « معلقا « Politial cribbe» : صفة جوهرية من صفات العقلانية .

(2) Kant, *Recthlehre*, p. 47

(3) ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، بحث : « العقد الاجتماعي ».

(4) F. Suarez, *On the Laws*1619, (lib. II, cap. vi)

يهمنا هذان المقتبسان لامرين : تاريخي وفكرى . تاريخي لتبين سوابق هذه الفكرة ـ السوابق التي استند اليها غروتياس وربما تأثر بها ، وفكرى ، لانها تبين خاصية(1) القانون الطبيعي وإستقلالية سلامته .

وإذا كانت من مهمات القانون لا أن يأمر فحسب بل وكذلك أن يصف أو أن يتحفظ أصبح من مهمات القانون الطبيعي أن يصل ، بواسطته نقطة التقاء ، بين القانون والاخلاق بين الشرعية والادبية ، عندما يتوسط بين الحقل الاخلاقي والحقل القانوني .

فيصبح القانون من هذه الزاوية تجسيدا لقيم معينة . ويتهيأ هكذا التفاعل بين القواعد والقيم .

غير أن الانجاز الاول ، تاريخيا وربما حضاريا ، للقانون الطبيعي يقع في الحقل القانوني ـ في تأسيس نظام القوانين(2) ذات الصحة العالمية والرعية .

في هذه المرحلة من تاريخه ، وقد خضع للذهنية العملية الرومانية ، فتغير معناه على أيدى المحامين الرومان والفقهاء القانونيين ، كان من الطبيعي أيضا أن يقوم بمهمة تنسجم مع الظروف القائمة للمدنية الانسانية في مرحلة تطورها تلك .

جوهر هذا الدور للقانون الطبيعي يكمن في تكييفه للقانون الوضعي بعد اندماجه فيه ، بحيث يصبح صالحا ، تفسيرا وتطويرا ، لمماشاة الظروف المتغيرة للحياة السياسية والاجتماعية وخصوصا تخطيها حدود القوميات الضيقة لتتنشق هواء مدنية عالمية وتنفتح على الكون بأكمله .

ح ـ أنماط من التحديات

لقد كثرت التحديات التي قامت في وجه القانون الطبيعي . وقد مرّ معنا ذكر الكثير منها . كانت تلك تحديات معينة . أما هنا فإننا نهتم بأنماط من التفكير التي تهدد القانون الطبيعي ، إذا صحت ، بالانهيار .

من هنا عدم إهتمامنا بالتقيد التاريخي لظهورها وتطورها .

---

(1) أى طبيعته . ومن الطبيعي أن يرفض هذا الاساس عندما يكون مصدر القانون ، كما في المدرسة الاخلاقية الاسمية nominaliste إرادة النفس .

(2) المقصود قوانين جوستنيان (Justinian) 534 A.D تلك القوانين التي باركها الله: « The Godly approved laws of Justiniaan The Emperor ».

- الوضعية القانونية (Legal Positivism)

تستند هذه المدرسة ، بلغة أحد المتشيعين لها ، أوستن Austin[1] ، الى إختبار معين . ويظهر في إطار هذا الاختبار القانون وكان جوهره علاقة بين أمر وطاعة .

ومن هنا يصبح السيد المطاع مصدر القانون . ومن هنا تصبح السيادة عدوّة القانون الطبيعي الاولى .

فالامير البيزنطي المنبثق من كتب جوستنيان القانونية ويجسد حيا ، القانون ، وهو يختلف كذلك عن مفهوم الفيلسوف الملك الذى نراه في جمهورية افلاطون أو الملك الممتاز كما نتعرف عليه في سياسيات أرسطو . الامير البيزنطي هو السيد بصفته صاحب السلطة التي تصدر القانون والمسؤولة عن تطبيقه بفرض العقوبات على مخالفيه .

وإذا كان الامر هو جوهر القانون فليس من الممكن أن نتصور صيغة مقبولة للقانون الطبيعي . ولذلك تهدد السيادة ، إذا ما تحكمت بالفكر السياسي والممارسة السياسية وقد تحكمت ، القانون الطبيعي بالهدم من الاساس . وبالرغم من أن السيادة أصبحت المفترض الضروى للدولة الحديثة ، فقد ازدهرت نظرية القانون الطبيعي .

ولما كان القانون الروماني العربة التي نقلت الاثنين السيادة والقانون الطبيعي ، كان من الطبيعي أن نتعرف الى مفهوم السيادة على الاخص في إطار ذلك القانون . المهم لنا هنا هو أن ذلك القانون قد حدد تحديدا دقيقا مدلول السيادة . تلك الحدود كانت بالضبط حدود القانون الوضعي . والسيادة ، في أصلها ، على الاخص كانت نظرية قانونية وحسب .

ومن هنا يتبين أن السيادة لم تكن ، لدى الرومانيين ، مرادفا للفوضى أو غياب القانون .

غير أن القانون الوضعي لا يستنفد جميع أنواع التجارب القانونية . فالقانون الدولي والقانون الطبيعي ملزمان حتى للسيّد . وفي عصر الامراء المطلقين إزدهر القانونان إزدهاراً لا مثيل له في تاريخهما .

---

(1) للسوابق التاريخية لنوع التفكير الوضعي راجع :

ا - القانون الروماني. Cicero *De Legibus*, I, V, 17.

ب - Jean Bodin, *De la République*, 1576.

معنى هذا ؟

أن تحدّي الوضيعة القانونية للقانون الطبيعي تحد يمكن التغلب عليه . قيّم طبيعة السيادة تقيما صحيحا وتقبل تعريف القانون أمرا تفرض طاعته ، في إطار محدود - أى أن هذا التعريف لا يشمل مجمل إختباراتنا القانونية - إذا فعلت ذلك حددت بقعة الخطر وجنبت القانون الطبيعي سهام نقد الوضعيّة القانونيّة المسمومة .

ii - الاسمية الاخلاقية(The Nominalist Theory of Ethics)

كان من السهل على القانون الطبيعي أن يتخلص من مشاغبات المحامي المحترف . وقد برهن الفيلسوف واللاهوتي إنهما أكثر عداء للقانون الطبيعي منه ، حينما توسعوا في تطبيق الارادية Voluntarism حتى شملوا بها جميع الاوامر الاخلاقية .

إن تقديم الارادة على العقل أدى الى القول بأن الاساس الوحيد للقيم الاجتماعية يكمن في أن الله أرادها ويفرضها . ونفى ، ضمنا ، أن يكون أساس آخر للاخلاقيات . وأصبحت جميع القوانين الادبية تختزل في النهاية الى أنها ظواهر للقوةاللامحدودة،الالهية .

ومن هنا رفض الاساس للنظام الطبيعي للاخلاق . وانعدمت فكرة كون القانون الطبيعي همزة وصل أو جسرا بين الله والانسان .

وفي إطار الاسمية الاخلاقية يصح الوصف التالي :

« إن فعلا يكون جيدا لا بفضل مناسبته لجوهر الطبيعة الانسانية ، بل لان الله أراده هكذا . وإرادة الله كان بإمكانها أن تريد العكس تماما وتفرضه . وعندها يتبع ذلك العكس بالقوة الالزامية التي تصح على الفعل الحاضر - الذى يبقى يتمتع بصحته ما دامت إرادة الله المطلقة تقرر ذلك. القانون هو إراده ، إرادة صافية ، بدون أي أساس في الواقع الحقيقي ، وبدون أى أساس في جوهر طبيعة الاشياء »(Rommen) .

من مهندسي الاسمية(Duns Scotus 1266- 1308) ومنهم ، وربما أشهرهم William of Ockham (1300-1350) ومنهم قادة الاصلاح Calvin, Luther, Wycliff

وفي هذا الاطار يكتسب التوكيد الذى ركّز غروتياس وهوكر قيمته: «إن القانون الطبيعي يحتفظ بصحته وشرعيته حتى وإن لم يوجد الله » . كان هذا ردّا للتحدى الارادى في الاخلاق أو تحدى المدرسة الاسمية .وقد تبين أن توكيد غروتياس ذاك ، المشهور بعلمنة القانون الطبيعي ، كان نقطة تحول في تاريخ تطور الفكر السياسي .

ولكن ما هو عيب هذه النظرية ؟

إنها أهملت تاريخيا لانتشار نظرية معاكسة ؟ هذا ما قدمناه حتى الان . ويرجع المفكر دانتريف ، المسؤ ول الاول عن تجميع هذه النماذج وتحليلها ونقدها ، فيعطى إشارة تصح أن تعتبر مخططا ، وإن لم ينفذ ، يتعلق بهذه القضية .

يمكننا أن نواجه هذا التحدى «بالبرهان على أنه لا يتناسب والتفسير الصحيح لطبيعة الله ولطبيعة الاوامر الاخلاقية » .

iii ـ نظرية الدولة الاخلاقية(The Ethical State)

ترتبط هذه النظرية بإسم هيجل . وعالجها على دفعتين 1802 ، في المعالجة العلميّة للقانون(1) الطبيعي *(Natural Law and Political Science in Outline)* وفي 1821 في فلسفة الحق *Philosophy of Right* .

في كتابه الاول نقد هيجل التقليد الذى يركز على القانون الطبيعي . والمنظرون فيه إنقسموا ، برأيه ، بين من اقتنع بالتعميات التي يصيغها منطلقا من المؤسسات القائمة التي يهمه أن يبرر وجودها ، ومن استوحى معالجته من موقف سلبي من الاخلاق ، منطلقا من ثنائية الواقع والواجب أن يكون دون أن يتمكن من بناء جسر بينهما .

ودعا هيجل الى معالجة إيجابية للمشكلة . وأصر على أن المهمة الحقيقة للاخلاق هي أن تتفهم الحياة بكلتيها وأن تقررها .

« والكلّية الاخلاقية المطلقة ليست سوى(ein volk) أى الشعب أو الامة » .
هذا قدّم مقتربا جديداً كلياً للقانون والاخلاقية . وبعد ما يقرب من العشرين سنة عالج هيجل المضامين الضخمة لهذا المقترب الجديد .

يعرف هيجل الحق Reght of ins بالمعنى الاوسع تحقيقا لارادة حرّة أو أخلاقية ـ وهكذا فيشمل جميع مظاهر الحياة الادبية الممكنة . وهكذا يصبح القانون المدني ، أو الوضعي واحدا من مظاهرها . وتكون الدولة الاخلاقية أعلى تجسيد للحياة الاخلاقية . وحقها بالتالي فوق جميع الحقوق . فالدولة إذن هي الكل الاخلاقي ، بعث الله في التاريخ . أساسها هو قوة العقل محققا ذاته إرادة . وتصبح هكذا الارادة العقلية المفترض للقانون وللاخلاقيات .

ونظرية هيجل في الارادة العقلية تتخطى النقاش القديم حول ما إذا كانت الارادة

Transl. T.M. Knox, Oxford1942). (1)

أم كان العقل جوهر التجربة القانونية . ومعتقد الدولة الاخلاقية هو بديل كامل لمعتقد القانون الطبيعي الذى رافق الفكر الغربي مدى تاريخه الطويل . وهو يقلب رأسا على عقب العلاقة بين الواقع والمثال ، التي كانت المفترض الضروري للتفكير الدائر على محور القانون الطبيعي . وادعاءات القانون الطبيعي هي ، في رأى هيجل ، نتيجة للعداء المستحكم « بين ما يجب أن يكون وبين ما هو واقع الحال ». وإنه لمن ميول العقل الانساني التي لا يمكن إقتلاعها أن يقابل بينهما - غير أن الفلسفة الحقيقية الصحيحة ينبغي أن تتغلب على هذا العداء . ينبغي أن توفق بين الانسان وعالم التاريخ الذى هو من صنعه .

وقول هيجل المشهور : ما هو عقلاني هو واقع بالفعل وما هو واقع بالفعل actual هو عقلاني rational يسمح بتفسيرين إثنين. إنه لا يتضمن بحكم الضرورة كما يفترض عادة ، إستدعاء واستعطافا لمصلحة المحافظية ، أو تمجيدا للمؤسسات القائمة كما هي .

ونظرية هيجل في التفاعل ما بين المثال والواقع يمكن أن تتحول بسهولة كبيرة نظرية في الثورة متفجرة . وليس من شك بأن مفهوم التاريخ لدى هيجل يضع نهاية حاسمة للتفكير المتمحور حول القانون الطبيعي . وكذلك ذلك المفهوم للقانون المثالي الذى كوّن ظاهرة دائمة لنظرية القانون الطبيعي . والمثل انتهى كونها سرمدية غير متبدلة . أصبحت الان ثمرات التاريخ . ويجب أن تحاكم هذه المثل أمام قوس التاريخ .

وتكتسب من هنا نظرية حق الدولة في البقاء معنى جديدا [1] .

وتوضع كذلك ، نظرية روسو في الارادة العامة ، في إطار جديد .

إن خطرها على القانون الطبيعي يكمن في كونها « خالقة للقيم الاخلاقية »[2] .

وعندما تصبح الارادة الانسانية الحكم الاعلى في ما يتعلق بجميع القيم الاخلاقية فهل يبقى من فائدة من البحوث القديمة بطبيعة العدالة وفي جوهر القانون[3] .

وبالمقابلة مع روسو وهيجل يكون هوبس صاحب الاله الزائل(Leviathan) مفكراً معتدلا . ومع إصرار هوبس على السيادة ، ومع رفضه إعتبار القانون الطبيعي

---

(1) ملحم قربان ، **المنهجية والسياسة** ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين بيروت ، 1977 بحث « التاريخ ، وحق الدولة في البقاء » .

(2) A. P. D'Entrève, ***Natural Law***, pp. 74-75.

(3) ا - يجيب مارسيليو بادوا على هذا السؤال بنعم . القوانين هي تعبير عن إرادة الشعب ، ولذلك فهي جيّدة وعادلة Marsilius of Padua, *Defensor Pacis* (1324)

ب - ملحم قربان : ا - **الحقوق الانسانية** ،طبعة ثانية ، بيروت 1969 ب - **الواقعية السياسية** ، دار النهار للنشر ، بيروت 1970

قانونا بالمعنى الصحيح ، ومع توكيده على أن القانون الوضعي هو الذى يميّز بين الحق والباطل ، يظل أقرب الى المدرسة الارادية (الاسمية الاخلاقية) منه الى الدولة الاخلاقية . فمفهومه للقانون هو مفهوم إسمي . ونظرته الأخلاقية ترفض مدلولات القيم المطلقة. ودولته هي دولة إصطناعية ، لا نتيجة للتطور التاريخي (أي طبيعية ؟) .

وهكذا يتبين أن الأنماط الثلاثة السابق بحثها للتفكير المتحدى للقانون الطبيعي هي تحديات قوية بمعنى من معانيها وفي إطارات معينة ومع مجموعات محددة من الاعتبارات والمفترضات والذهنية الحضارية .

ولكن هذه التحديات ذاتها ، وعلى أصعدة مختلفة عن الاولى وبرفقة صويحبات مغايرات ، قد تنقلب من متحديات الى رفاق مسالمة مساندة .

IV ـ التشريع المنهجي

وينبغي ، أن نشير في النهاية ، الى نمط جديد في التحدى تثيره مجموعة من الاعتبارات ـ الاعتبارات التي لا يمكن الدخول في بحثها المفصل الآن .

غير أن أهم هذه الاعتبارات الركون الى منهجية مؤتمنة والاصغاء الجدي الى ما تهمس به من وصايا وتوجيهات في آذان طالبي الحكمة في هيكلها .

ولقد توسعنا بعض الشيء في مناسبة[1] مغايرة في تفصيل هذا النوع من التحدي . ومفتاحه المنهجي هو مفهوم « التشريع المنهجي » الخطأ الفكرى المزعج الذي استند اليه مفكرون عظام عبر التقليد العريق للحضارة الانسانية في دفاعهم المستميت عن شرعية القانون الطبيعي ولائحة القواعد المسلكية والمبادىء التي تنبثق عنه لتضع الاسس الحضارية في الاخلاق والقانون والسياسة .

وهكذا ننتهي من هذه المرحلة السندبادية في تاريخ الفكر السياسي حول مفاهيم القانون الطبيعي ومدى فعاليته واهداف القول به والغايات التي يقصد تحقيقها بواسطته ومقدار إنسجامه مع طبيعة الانسان وإمكانية تطبيقه في المجتمع ونوعية الناس الذين يمكنهم تطبيقه بنجاح وفصيلة المجتمع الذي ينتج عن نجاح تحقيق مبادئه تحقيقا فاعلا ـ ننتهي من هذه الاعتبارات بعبر متعددة منهجية وفكرية ، نتوقع أن تساعدنا في صيغة جديدة للقانون الطبيعي .

---

(1) ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ،طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، الفصل الثالث ، مقطع « التشريع والذهنية الحضارية ».

25 ـ بليز باسكال

ولكن ، وقبل صيغة تلك الصيغة الجديدة ، دعنا نبرز بعض تلك العبر في معالجة نقديةللمقتبس التالي :

« ـ أستطيع أن أتصور أنسانا بلا أيد ، ولا أرجل ، ولا رأس ، (لأنـه ما من شيء الا الاختبار علمنا أن الرأس أكثر لزوما من الارجل)، ولكنني لا أستطيع أن أتصور الرجل ولا فكر له : فهو عندئذ حجر أو جماد .[1]

تعاني هذه المقطوعة بقلم المفكرّ الفرنسي الكبير بليز باسكال من أربـع شوائـب منهجية نود أن نلفت إليها إنتباه القارىء .

خلاصة ما يريد قوله ، ولكن بطرق غير مؤتمنة ، هـو أن رجلا (إنسانًا) بلا فكر ليس برجل . وحتى هذه الخلاصةتعاني منمرض عضال : مرض التشريع المنهجي[2] ولا يقلل من خطيئة هذا التشريع أننا ندين به للاغريق . صح أن الفكر من صفات الانسان المميزة . إنهاشرطضروري في تعريفه ولكنهاليست الشرطالكافي .

من زاوية منهجيّة ، يهمنا أن نسأل عن وسائل وصوله الى هذه الخلاصة : كيفية دفاعه عنها ؟

إنه يلجأ ، عبر إحدى هذه الوسائل ، الى « التصـور ». يقـول : « أستـطيع أن أتصور إنسانا بلا أيد ، ولا أرجل ، ولا رأس . . . » . إذا كان هذا هو المقياس ، فإننا بالمقابل ، نقدر أن نتصور ، إنسانا بلا فكر . في الواقع كثرت الامثلة الواقعية على هكذا تصور ـ خصوصا إذا تعنتّ بعض الشيء بتعريف « الفكر ».

أم أن التصور المدعوم بالاختبار هو مقياسه ؟ ولا يتغـيرّ تعليقنا السابق في ظل هذا التعديل . إنه يبقى صحيحا في إطار هذا التعديل أيضا .

أما الاعتقاد بأن الرأس هو أكثر لزوما من الارجل فهو صحيح في إطار معين من الافتراضات : ومنها توفر الفكر الصحيح . ولكنه ليس صحيحا دائما وأبدا وبمعزل عن مطلق إفتراضات . هنالك حالات يضطر فيها الانسان ـ حفاظا على كرامته كما يفهمها ـ أن يركب مركب الجنون ! ورُبَّ رَجُل بِرِجْلِهِ؟

---

(1) بليزباسكال ، في كتابه ، خواطر ، ترجمه عن الفرنسيّة ادوار البستاني ، المقطع339 ، يقتبسهـا في النهـار ، الاحد 6-11-1977 ، ص7 .

(2) الدكتور ملحم قربان ، الواقعية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلـم للمـلايين ، بـيروت ، 1977 ، ص132 وما بعدها .

والآن ، هل نستطيع أن نتصور الرجل(الانسان) ولا فكر له ؟ بالطبع . ونذهب الى أن هذا التصور نراه مبعثرا واقعا هنا و« واقعاً » هناك في العصر الحديث . كما وأننا لا نفتقر الى أمثلة واقعية كهذه عَبْر التاريخ .

وهل يصح أن نقول أنّ تصور الرجل بلا فكر يقودنا الى الاعتراف به « عندئذ » «حجراً أو جماداً» ؟ إن هذا لإيغال في الضلال . إن مملكة الحياة الممتدة بين الفكر والجمادات لأوسع بكثير من أن تشطب من على خريطة الوجود بشطحة قلم كهذه أو بتصور مثل هذا التصور ـ اللهم إلا إذا لم تخش أن يكون العالم الموصوف بتصوراتك من شغل يديك تفصلاّنه حسب معطيات تصوراتك دون الالتفات الى معطيات الحياة الواقعيّة ، والتاريخ .

وما علاقة هذا كله بالحقوق الطبيعيّة ؟ إنه يربط بين طبيعةالانسان والتفكير . فالتفكير ، حسبه ، هو جوهر الانسان .

وبالرغم من أنه هو نفسه تفكير نموذجي ، وبالتالي معرض منهجيا ، أن يقع في خطأ التشريع ، فإنه ، وإذا مما تساهلت بشرعيته (1) ، دلالة مفحمة على خطأ التفكير النموذجي الذي يتلبسه التفكير الكلاسيكي بالحقوق الطبيعية ؛ ومن باب اولى بالقانون الطبيعي .

26 ـ كمال الحاج

ولنا في المقتبس التالي من كتابات الدكتور كمال الحاج مثلا ثالثا يفترض التفكير النموذجي هو ذاته ، ويعطي دليلا مباشرا ، بمقابلته مع بليز باسكال والتفكير الكلاسيكي العريق في القدم والذي تتسربل به لغة الحقوق الطبيعية ، يعطي الدليل على خطئه ذاته .

يقول الدكتور الحاج :

« إيماننا أن اللغة غاية لا واسطة . إذا تعطلت في إنسان تعطلت إنسانيته . . . .

« إن شأن الوجدان ، مهما رق ودق ، هو دائما وأبدا في شأن اللسان »

« لقد آمنا بأنه لا فرق بين فكر وعبر : بين عقل ونطق . آمنا بأن اللغة أبعد افعولات الانسان » (2)

---

(1) وإننا نعتقد أن الاعتراف بشرعية عمل كهذا هو واجب عملي لا يصح التنكر له . راجع لذلك :

أ ـ الحقوق الانسانية .

ب ـ مطارحات حضارية (Chapel Talks)

ج ـ المنهجية والسياسة .

د ـ « المواقف الحاسمة »

(2) النهار ، الثلاثاء 21/2/ 1978 ص7 .

المتعارف عليه والاقرب الى الفهم العامي هو أن اللغة هي واسطة وحسب انها واسطة تواصل بين الناس . ويصح كذلك أن تكون أحيانا غاية ـ كأن يقصد صديقي الاميركي أن يتعلم اللغة العربية . غير أن الدكتور الحاج يريدها غاية بمعنى آخر .

« إنها غاية إذا تعطلت في إنسان تعطلت إنسانيته »

ثم نقرأ في المقطوعتين اللاحقتين ما يوحي بأن الدكتور الحاج يرادف بين« الفكر والعبر. بين العقل والنطق » فإذا كان هدا التفسير صحيحا إرتكب الدكتور الحاج خطأين : خطأ المرادفة هذه بين الفكر والتعبير عن الفكر أي اللغة ، وخطأ نموذجية التفكير . وإذا لم يصح ذلك التفسير أيضا إرتكب خطئين : خطأ التفكير النموذجي وخطأ مرادفة جوهر الطبيعة الانسانية لا بالفكر والفعل كما يفعل باسكال بل باللغة ـ الامر الذي هو أصعب تصديقا .

27 ـ تياردو شاردان

ولنا في الموقف التالي موقف آخر مغاير يعبّر عنه الفيلسوف الفرنسي الذائع الصيت تياردو شاردان :

« يقول تيار(1) ما معناه : إن ما ينشده الانسان طوال حياته . أكثر من نشدانه الخبز والرفاه المادّي ، إنما هو المعرفة ، برغم ما يتقوله التجريبيون بإفراط ، وخصوصاً الانتهازيين . وان جوهر حياتنا ينزع ، لا الى أن تكون خيراً مما هي عليه ، بل الى أن تكون « أكثر » ، ومهما كانت تحذيرات المتشككين والعقلاء المزيفين التي تحاول أن تقف حاجزاً في وجه تطور الحياة ، فإن غريزة أقوى في داخلنا تنبّهنا على أنه ينبغي علينا ، إذاشئناأن نكون أكثر ، أن نكون أوسع معرفة »(2) .

ليس من الواضح ما إذا كان تيار دوشاردان ، على لسان الاب جورج رحمه ، يصف واقعا عندما يقول : « إن ما ينشد الانسان طول حياته ، أكثر من نشدانه الخبز والرفاه المادي إنما هو المعرفة » أم أنه يعبّر عن تصور يوّد ان يرى كل إنسان يحققه ؟

فإذا كان الاحتمال الأول هو التقدير الصحيح ، أصبح من السهل والسهل جداً، أن نبين أن هذا الوصف للواقع لا يصف كل الذين تنطبق عليهم الجملة المذكورة بمنطق

(1) تيار دو شاردان .

(2) الأب جورج رحمة ، « العلم والمسيح » في الذكرى المئوية لولادة تيار دوشاردان 1881-1955 ، النهار ، الاحد20/ 9 / 1981 ، ص7 .

تركيبها اللغوي وما تعنيه فكريّا . ذلك أننا نعرف ، كل منا يعرف ، أكثر من إنسان ، لا يهتم أي اهتمام بالمعرفة وكل همه أن يملأ بطنه على كأس من العرق أو بدونه . ولذلك فيما يتعلق بالرفاه المادّي .

أما إذا كان الاحتمال الثاني هو التقدير الصحيح ، فهذا أمر لا يقبل الجدل . لبيار أن يتصور الانسان كما يحلو له أن يتصوره . كما وانه لكل إنسان أن يقبل وأن يرفض الصورة التي يقترحه له بيار دوشاردان أو أي مفكر آخر .

والانسان الذي يعنيه ، إذن ، أي إنسان هو ؟ هل نجده بين معارفنا ورفقائنا ؟ أم أنه أحد المثل الافلاطونية ، وحتى يصبح أحد الناس الذين نعرفهم مثله عليه أن يمر بتطورات كثيرة وتحولات متعددة . وحتى بعد ذلك يبقى الفارق كبيرا ومهما بينه وبين ذلك المثال .

فإذا كان الاحتمال الأول هو ما يعنيه فإننا عندها ، نقول له إن أحدا لا يشبهه الا من بعيد بعيد . وإذا كان الثاني فقد سقط بيار دوشاردان ، وهو المفكر الذائع الصيت ، في فخ التفكير النموذجي . وهو تفكير كثرت مزالقه المنهجية فأخطأ هدفه . هذا عدا عن أنه يورط قارئيه بمتاعب فكرية وعقد نفسانية سيكولوجية ربما ترتب عليها الكثير الكثير من الالم والحرمان والحقد وربما الحسد وما الى ذلك .

وماذا يعني بيار دوشاردان ، على لسان الاب جورج رحمه أيضاً، بقوله:« إن جوهر حياتنا ينزع ، لا الى أن تكون خيرا مما هي عليه ، بل الى أن تكون « أكثر »؟

نبدأ « بالجوهر »وقبل أن تتوضح لنا مثلما يقصدها دوشاردان لا يصح الحكم الصحيح العادل عليها . كلمة واحدة تقييمية تنطبق عليها إذا كانت تسير في إستعماله لها على طريق السلف الميتافيزيكي والتقليد العريق في هذا الحقل. عندها تخسر حقها في ان تكون مفهوما تحقيقيا. وعندها لا تكتسب، على لغة هيجل ، شرف ان تكون واقعا تاريخياً .

ومن هو المسؤ ول ، في نهاية المطاف ، عن تقرير محتوى هذا الجوهر ؟ هل هو الانسان بفضل تكوينه صنيعة الله؟أم هو الله قد قرره حتى قبل أن يولد الإنسان ـ هذا الانسان أو ذاك ؟ المقصود توضيحه هنا هو الى أي مدى تذهب حرية الانسان ، في رأي بيار دوشاردان ، في تقرير محتوى هذا الجوهر ؟

إذا كانت الحريّة الانسانية تذهب الى حدّ تقرير هذا الجوهر ومحتواه ، كما نزعم ، كانت النظرية التي يقدمها بيار دوشاردان في « جوهر حياتنا »ضربا من التشريع المنهجي إذا صح وقبل به بعضهم فمن الطبيعي أن لا يقبل غيرهم . وعلى الاغلب يكون الرافضون لتشريعه أكثر عددا ـ والبعض منهم على الاقل يرفض تشريعه ، ربما ، لا لسبب الا مجاكرة

بتشريعه هذا ـ إنتقاما لكرامته ، لانه يرفض أن تغتصب حريته أمامه وعلى مرأى منه وهو واقف يتفرّج على عملية الاغتصاب تلك . وإذا ما تحرّك إنتقاما ، فأقل ما يمكنه عمله هو أن يرفض ما يُشرَّعُ له .

أما إذا كان ذلك الجوهر مقرّراً سلفا ، فإنه يصفع هكذا الحرّية الانسانيّة صفعة مهينة . إذ أنه إذا حرمت الحرّية من تقرير مثل هذا الجوهر ، فماذا يبقى لها من مهمّات سوى التفاصيل غير ذات الاهمية والمغزى ؟

وحسب نص المقتبس المدروس ينـزع جوهرنـا الى النمـو كمياً لا نوعياً . والا ما معنى : « ان تكون حياتنا أكثر لا أن تكون خيراً مما هي عليه »

ولا ندري لماذا لا يكون نمونا كميا ونوعيا معا ؟

وإنها لغريزة مشكورة ينبغي أن تشجع تلك الغريزة « القـوية » التي تنبّهنا « على أنه ينبغي علينا ، إذا شئنا أكثر ، أن نكون أوسع معرفة »

وهل لهذه الغريزة يدٌ أو علاقة بجوهر حياتنا ؟ أم لا ؟

المهم في هذا المقطع ، وفي إطار القانون الطبيعي ، أن بيار دوشاردان يقدّم مفهوما جديدا لطبيعة الانسان يختلف إختلافا يستحق الذكر عما سبق وبيناه .

ونعتقد ، أنّه له الحق في أنْ يفعل ذلك بقدر ما هو يقصد جوهر حياته هو نفسه . غير أنّه لا يكتفي بذلك . وبقدر ما يتخطاه بقدرِ ما يضل الطريق الصواب . وبقدر ما يبقى ضمن حدود دائرة نفسه فهو في مأمن من سهام النقد المنهجي والعلمي . عندها تكتسب نظريته هذه قيمة أن تكون قدوة يحتذى بها وتقف عندها على صخرة صلدة جامدة وقويّة لا تزحزحها أعاصير الهجمات الإلحاديّة . فهل يكفي هذا العز بيار دوشاردان ومن يرفعـون رايته ؟ .

إذا اكتفـوا بذلك وجـب عليهـم أن يتنازلـوا عن إدعائهـم له فلسفـة شاملـة[1] وصحيحة .

وإذا كان ما نبهنا اليه صحيحا بالنسبة « لانســان » بيار دوشـاردان ، أصبـح من الطبيعي أن يمُدَّ أصبع الاتهام ذاته الى القول التالي :

« في إطار هذه الرؤ يا يحتل الانسان مكانة فذّة على سلـم الموجـودات التـي تبتـدىء « بـالفلك الحجري » وتمرّ « بالفلك الحيوي » ثم تتخطاه في إتجاه « الفلك العقلي »[2]

---

(1) و (2) « من أبرز سمات فلسفة العالم الفيلسوف تياردو شاردان الرؤ يا الكونيَة الشاملة التي تسمها عند كل منعطف، ظهور « الفلك العقلي » ، بقلم الدكتور ماجد فخري ، النهار ، الأحد 13/9/١٨٩١ ، ص7 (التوكيد لنا) .

ولست أدري أية مكانة فذة أعطيت لإنسان أغتصبت حريته ؟ ! وإذا صحت هذه التهمة أصبحت هذه الجملة التقييميّة ضرباً من المجاملة وتبييض الوجه أكثر منها جملة تقييميّة تكتسب مكانتها من صحّتها ومناسبتها في وصف الواقع وصفا دقيقاً وعميقاً .

إنها مجاملة غير ذات مغزى علمي أو فلسفي رصين بالنسبة لبيار دوشاردان من جهة وبالنسبة للانسان من جهة ثانية . ولا أقصد الانسان « النموذج »، أنسان ماجد فخري أو إنسان تيار دوشاردان « أحد المثُل الافلاطونية » الذي تفصله عنا جماعة البشر ومعشر الناس حدود اللازمان واللامكان وتنميقات التعاريف الضائعة في متاهات الفكر اللامروّض بالمنهجيّة العلميّة القائمة على التمييز بين المغزوي واللامغزوي من المفاهيم والتعابير .

ومن هنا ترى أن بيار دوشاردان ليس « بمزعج »[1] لنا ، ولا يهمنا أن « نصنفه »[2] ، ولا « يضنينا حتى مشارف اليأس ، سعينا لضبط هويته »[3] . وإذا كان « تياردو شاردان هو كله في كل ناحية من نواحيه »[4] فلماذا « ترتكب أكبر خطأ ساعة تعتمد التعرف اليه ناحية ناحية ووجها وجها »[5]؟ إن في هذا القول المزدوج لتضارباً مخيفاً ـ تضارباً يقضي على أساس الفلسفة وجوهرها . ومن هنا فهو بعيد عن الفلسفة بعد الأرض عن السماء .

ومن قال أن قواعد المنهجيّة المؤمنة التي نتبناها هي قواعد « نهائية » [6] ؟غير أن المنهجيّة ليست موضوع إهتمامنا ههنا ـ

همنا « جوهر حياتنا » لعلاقته بطبيعة « القانون الطبيعي » أو بالاحرى بطبيعة الانسان الذي تهمنا طبعا طبيعته ؛ ومفهوم «الانسان» :ـ المفهوم المتشبث بالتفكير النموذجي الضارب تقليده في تربة التاريخ جذورا ترجع الى التفكير الاغريقي . وحان لنا ، كما حان لمفكري القرن العشرين ، أن يتحرروا من هذه المشدّات الفكريّة . إنها تخنق الحريّة الاصلية . وبفعلها هذا تخنق الانسان .

فهي بالتالي عملية إغتيال مزدوجة .

وتنبيهنا ؟ يكتسب أهمية مزدوجة : إنَّهُ إنقاذ لا للحرية وللانسان وحسب بل وكذلك للحضارة الانسانية .

---

(1) « . . . ونحن » ، بقلم الأب أتيان صقر ، تيار دوشاردان ، ذكراه سراج للرؤية ، **النهار** ، الاحد 13 / 9 / 1981 . ص.7

(2) (3) (4) (5) (6) المرجع ذاته .

28 ـ شارل مالك

ويقع الدكتور شارل مالك في خطيئة التفكير النموذجي ، ولكن على نسبة أخف من السابق لعهده السابق من جهة ومن غيره من المفكرين من جهة ثانية ، في محاكمته لفكر الفيلسوف الفرنسي الذائع الصيت الأب تيار دوشاردان .

« إن دوشاردان ، ككل فيلسوف مسؤ ول يعي واجبه ودعوته ، عالج الانسان بالفعل وأعطاه أهميّة مميّزة ، ومع ذلك لا تنطبق تماما الصورة التي ركبها للانسان على **الانسان الحقيقي**. . . . وثانيا ، أن الخطأ في أمر الإنسان في الفلسفة هو الخطيئة المميتة بالذات أن تكون لا إنسانيا في الفلسفة . **إن هذا هو الخطيئة التي لا تُغْتَفَر.** الفلسفة الحقّة ، لا يمكن أن تضع الانسان **في حقيقته الحقّة** (لا في حقيقته التي يتخيلُها الفيلسوف) في المنزلة الثانية . ولذلك إنه لنقص أساسي صارخ أن يكون الفيلسوف في الدرجة الاولى كونيا كوزمولوجيا ، وفي الدرجة الثانية إنسانيا . الفيلسوف إذا لم يكن إنسانيا أولا فهو حتما لا إنساني . أما دوشاردان فيركز أولا على الكون لا على الانسان . من هنا الضلال الروحي السحيق الذي وقعت فيه تطوريته » (1) .

يهمّنا في الدرجة الاولى ما يضجّ به هذا المقتبس مع غيره من المقتبسات التي سنعالج فيما بعد من التفكير النموذجي وخصوصا فيما يتعلق بالانسان .

ومن ثمّ في ما يتعلق بجوهر الانسان أي حقيقته أي طبيعته .

ومن ثمّ ربط ذلك كله في تغيّر مفهوم « الطبيعي »ـ الامر الذى يبرز فكرتنا القائلة بأن جوهر الانسان ، حقيقته وطبيعته ، هو في نهاية المطاف ، ما يقرره هو موازنا بينه وبين معنى حياته(2) .

غير أن هذا التفكير النموذجي ذاته ، متكافلا ومتضامنا مع خطإ فادح منهجي آخر هو خطأ التشريع المنهجي ، يظهر في هذا المقتبس . وربما ساعدتنا الإشارة اليه تفهم ما نعنيه وما نصبو الى بحثه من باب أولى .

« الفلسفة الحقة لا يمكن أن تضع الانسان في حقيقته الحقة في المنزلة الثانية »

وهكذا وبفضل التعنت في تعريف الفلسفة وحسب ، التعنت الشارلمالكي ، يصبح الأب تيار دوشاردان « لا انسانياً » ـ هذا مع الاعتراف الشارلماكي الصريح بأن هذا الأب ذاته ،« ككل فيلسوف ، مسؤ ول يعي دعوته وواجبه ، عالج الانسان بالفعل وأعطاه

(1) الدكتور شارل مالك « تيار دوشاردان » **النهار** الاحد بتاريخ 4 /10 / 1982 ، ص 8 (التوكيدان لنا)

(2) الدكتور ملحم قربان **مطارحات حضارية** Chapel Talks ، المؤسسة الجامعية للدراسات بيروت ، 1982 ، بحث : « هل للحياة معنى ؟ » ?«Does Life Have Any meaning»

أهميّة مّيزة » . يذكر هذا الخطأ بخطأ ترتكبه المرأة البريئة القروية التي تذهب الى السوق لتشتري بعشر ليرات بنطلوناً لولدها. ولما لا تكفيها العشر ليرات، ترجع الى البيت متأففة بأن « العشر ليرات ما عادت لتساوي شيئاً » . إنها تقصد انها لا تكفي لمشترى بنطلون ـ إنها لا تفي بغايتها . وتتمادى ، ولتماديها هذا أكثر من عذر لا يقدر الدكتور مالك أن يتحجج به ويتذرع ، لتنفي القيمة عن العشر ليرات نفياً قاطعاً . غير أنك إن سألتها لماذا لا ترمي العشر ليرات في سلة المهملات ، حتى تتنبّه لخطئها فتصححه . إنها لا ترميها لأنها ذات قيمة ـ وإن كانت قيمة لا تكفي لمشترى بنطلون ولد . فهل يصحح الدكتور شارل مالك خطأه هذا إذا ما نُبِّهَ إليه ؟ هل يعترف أولاً أنه خطأ ؟ أم إنه لا يقر وجه الشبه بين الخطأين ؟ . . يقول في دي شاران :

« لا يبغض شيئا إطلاقا أكثر من المثول أمام الفوارق والفواصل ، أمام الخلافات والتمييزات ، وما أن يذر قرن فارق أو فاصل ، أو قرن خلاف أو تمييز ، حتى ينزع دوشاردان فورا ، بحافز واحديته الخفيّة المتأصلة فيه ، الى أبطاله وحذفه من الوجود » (1) .

فهل نقدر نحن أن نسوق ضده التهمة ذاتها في هذا المجال ؟ طبعا ينبغي أن نلحق تغيرا بالمقتبس حتى يصح في شارل مالك . وهذا التغيير يطال كلمتين فقط في التعبير : « بحافز واحديته الخفية المتأصلة فيه » وعندها يصبح « بحافز تحكميته الظاهرة المتأصلة فيه » .

ولماذا يكون تيار دوشاردان « لا إنسانيا » بالرغم من كل إهتمامه بالانسان ؟ حسب الدكتور شارل مالك هنالك سببان لذلك :

الأول أنه يضع الانسان في المنزلة الثانية لا في المنزلة الاولى :

« الفلسفة الحقة لا يمكن أن تضع الانسان في حقيقته الحقّة في المنزلة الثانية » .

والثاني هو أن الصورة التي ركبها للانسان لا تنطبق تماما على الانسان الحقيقي . والسببان لا يجعلان دوشاردان « لا إنسانيا »، إلا بحكم تحكم متعنت ، بل إنسانيا ـ وإن لم يكن إنسانيا من الدرجة الاولى أو إنسانيا معصوما .

ثم يذر التشريع المنهجي قرنه في التعريف الشارلمالكي للفلسفة . وان تزيد على هذا المفهوم صفة الحقّة لهو ضرب من الهروب من نقد الواقع والظاهرات المخالفة لمفهومك إذا ما تنبهت إليها . فيعتقد بأنك لو قلت الفلسفة الحقّة لتميزها عن غيرها من الفلسفات تصبح كل ظاهرة مخالفة لمفهومك سبباً بأن تكون الفلسفة التي تشملها فلسفة غير حقه . ولكن هذا يجعل تعريفك للفلسفة تعريفا طوطو لوجيا غير ذي قيمة تطبيقية

---

(1) الدكتور شارل مالك ، المرجع المذكور سابقا ، ص 8 .

تجريبية . هذا يجعل تعريفك فارغا من المعنى الاختباري ، وبالتالي مفهوما عقيما تاريخيا .

ومن يجرؤ غير المتحكم على مثل هذا التقرير ؟

ومَثَلٌ آخر على التحكم الشارلمالكي :

« خطأ دوشاردان الخلط بين النظريات التي تقبل التساؤل والمناقشة :

وبين الحقائق الاولية المعطاة التي ترفض أي نقاش وأي شك » (1) .

فأيُّ معطى تجريبي يرفض أي نقاش وأي شك ؟

وان تصفه بالحقيقة هو أن تزيد الطين بلَّةً . فبدل الخطأ المنهجي الواحد تصبح برقبتك خطيئة خطأين اثنين .

ونضرب صفحا عن مطلع المقتبس التالي الذي تصح فيه ملاحظتنا السابقة لندخل في موضوع الانسان :

« حقيقة النظريات غير حقيقة الظهورات الكيانية . أن أقول لك ، مثلا ، إنك ضعيف ، محدود ، هلوع ، طامح ، فان ، وإنك تتوتر ، وتحقد ، وتخطط ، وتنافس الغير ، وتحسدهم ، وتستجيب للجمال ، والمحبّة ، والنبل ، والصداقة الصافية ، وتندم ، وتعتذر ، وتتمنّى ، وتعرف تماما انك لا تعرف الا بعض الشيء ، الخ ، أن أجبهك بهذه الظهورات التي فورا وبلا أي تردد تقرُّ بصحتها ، هو تماما غير وضعك أمام أية نظريّات مصطنعة ، أكانت قابلة للتجربة المختبريّة ، أو ، على الاخص ، إذا لم تكن ، كما هي الحال في أمر نظريّة التطور ، قابلة لهذه التجربة » (2) .

إننا لنقر الدكتور مالك على أن مجابهة « الظهورات الكيانية » غير محاكمة النظريات . غير اننا نُصرُّ ، ولأسباب منهجية محض ، على أن لا هذه ولا تلك ، حقائق . غير أن الأسباب التي تدعونا الى هذا الاصرار ليس من الضروري أن يقبلها الدكتور شارل مالك . ولذلك فإننا نتساهل نحن بقبولنا تسميته لها « حقائق » .

وإذا تساهلنا بذلك فإننا لا نتساهل بمذهب الشارلمالكيّة ، وذلك لأنه خطأ مبين ، المعبّر عنه بالتالي :

« أن أجبهك بهذه الظهورات التي فورا وبلا أي تردّد تقرُّ بصحتها . . . »

إنني لا أتردد بأن أصفع من يتهمني بأنني أحسد الغير ـ هذا لمعلومات الدكتور شارل مالك ـ وليست القضيّة بيني وبين شخص كهذا ـ لمعلومات الدكتور مالك نفسه

---

(1) الدكتور شارل مالك ، المرجع المذكور ذاته ، ص8 ، ع 4.

(2) المرجع ذاته .

أيضا ، قضيّة مدرسية وحسب . إنها قضية تطال كرامتي . ولهذا فإنني أرى مبررا مهماً للتصدي له .

وما يصح على الحسد يصح على أكثر من مقولة من المقولات التي يذكرها شارل مالك في لائحته هذه ويتمادى في تفصيلها ههنا وفي غيرها من اللوائح كذلك .

المغزى ؟ إن قوله : « نقرُّ بصحتها فورا وبلا أي تردد » هو قول سطحي ومفتعل وغير صحيح .

غير أننا ، وحتى لا نهتم ، بإساءة التفسير ، ينبغي أن ننبه القارىء الى سوء التعبير الذي يتألم منه هذا المقطع وغيره كذلك .

ربما قصد الدكتور مالك أن الانسان بطبيعته قابل للقيام بعمليات وتصرفات تصح عليها تلك التسميات . هذا صحيح . ولكنه ، على صعيد صحته ، يبقى من بقايا التفكير النموذجي للانسان .

وما يساعد على هذا التفسير عدم ربط هذه الصفات بوقت معين ومكان معين وإنسان معين في ظروف معينة . إنها إمكانات واحتمالات يصح أن يحققها أي إنسان ، أو يحقق بعضها ، إنسان ما في زمان ما ومكان ما .

ولكن يبقى السؤال المهم عني وعنك لاسرد هذه الاحتمالات بل بواقع تطبيقاتها . ومن هنا يختلف إنسان عن إنسان بل يختلف الانسان ذاته قبل وبعد قراءة كتاب مؤثرا وسماع محاضرة موجّهة .

وإذا صح هذا تبينّ أن خطأ الشارلمالكية كبير جداً في القول :

« وإذا كان الانسان في حقيقته ووجوده (وتاليا كنتُ أنا وكنت أنت) بالضبط هذه التراكيب . . . »(1)

ذلك لانه لا أنا ولا أنت ولا مطلق إنسان هو بالضبط هذه التراكيب . لكل منا تركيبه الخاص به منها . لكل معادلته . الانسان النموذجي وحده تنطبق عليه هذه التراكيب إجمالاً وعموماً . وبالتالي فهو (الانسان النموذجي) لا أنا ولا أنت .

وإذا دل هذا على شيء دلَّ على تحير(2) الشارمالكية بين الانسان الواقعي ، أنا وأنت ، وبين الانسان النموذجي . ويتردد هذا التحيّر في التالي :

---

(1) الدكتور شارل مالك ، المرجع المذكور سابقا ، ص7 ، ع 8 .

(2) وإنني لأرى هذا التحير مفتاحا لدراسة تطور رجل بتفكير الدكتور شارل مالك بهذا الموضوع ولي حدس أو تكهن بالنسبة لسببه الجوهري . غير أنني أفضل عدم البوح به الآن .

« لا أرى كيف فلسفة دوشاردان التطورية تساعدني كإنسان حي قائم موجود ـ تساعدني في مشاكلي ، تساؤلاتي ، ومخاوفي ، ومشاريعي ، وهمومي ، وطموحاتي ، ومواقفي الاخلاقية الأساسية ، وقلقي ، وعلاقتي مع الاخرين ، وإزعاجي لهم ، وإزعاجهم لي ، والحفاظ على حقوقي وكرامتي ، وحريتي الشخصية الكيانية ، وصلتي بالتراث ، واقترابي من الموت . لا أرى كيف تساعدني في تكوين مواقفي من الحرب والسلم ، من الظلم والطغيان ، من التمرد والعصيان ، من تعدد الحضارات ، من التجربة والالم . بل لا أرى أن فلسفته ترى أصلا أن الانسان هو بالضبط هذه التراكيب الكيانية ... »(1)

إن الاسئلة الواقعيّة العملّية تنبثق من واقع إنسان معينّ ـ شارل مالك . ولكنها لا تظل على هذا الصعيد الصامد التجريبي . إنه يعود فيحلّق ، في سماء التفكير النموذجي ، وهكذا يضيع ، عندما يقرر :

« بل لا أرى أن فلسفته ترىأصلا أن الانسان هو بالضبط هذه التراكيب الكيانيّة ... »

الانسان النموذجي وحده هو « بالضبط هذه التراكيب الكيانية ... » أما أنا وأنت فتراكيب مختلفة ومعادلات متمايزة من هذه التراكيب .

وتزداد مشكلة التفكير النموذجي الشارلمالكي حين نقرأ له :

« الأب تيار لا يستنطق ظهورات الوجود الانساني البريئة المعطاة . أن تقول له ان ظهورات الوجود الاولى ، كقولك مثلاً : إنك تريد ، تخطىء ، تخاف ، تقلق ، تؤثر ، تندم ، تحسد ، تحقد ، ترتخي ، تشتد ، تطمح ، تتكبّر ، تتواضع ، تدس ، تمكر ، تبيّت ، تخفي ، تتفاعل ، تتغيرّ ، تتهرّب ، ترفض ، تحب تضحي ، تصدّق ، تثق ، تؤمن ، تندهش ، تصفح ، أن تقول له إنك ضعيف ، محدود ، وأن قد تموت في أية لحظة ، وعلى أية حال تقترب من الموت كل يوم ، أن تقول له ، إن هذا الكائن الانسان الذي ينشد حقيقته مشبع بالهمّ ، والاضطراب ، والشقاء ، والتعاسة ، والوحدة ، والتمرّد ، والارجاء ، والرجرجة ، واليأس ، والهرب ، والنسيان ، وبقساوة القلب ، وعدم الحزم ، وعدم التأكد من النفس ، ومصارعة الشيطان ، وأنه مع ذلك قابل للتوبة والغلبة ، والغفران ، والنبل ، والسمّو والتعالي ، والفرح ، وللأنذهال بالحق ، وبالتقاوة ، وبالشفافية ، وبالصدق ، عندما تبدو هذه أمامه مجسدة بإنسان ، عندما تشرق عليه إشراق الحياة الأبدّية .

أن تقول له هذا وأن تضيف إليه أن هذه الظهورات الاولى الأكيدة هي أساس كل فكر صحيح وكل تفلسف ، وذلك لأن صحتها مطلقة ، لا تتوقف إطلاقا على أي نظرية أو أي فلسفة أو أي طموح الى الشمول ، وأنها تاليا أصحّ من أي فلسفة ، وعلى الأخص أصح من فلسفته هو التطورية . وكل فلسفة تتعارض معها أولا تأخذها في الاعتبار ما فيه الكفاية أولا تبني نفسها عليها ، هي بسبب ذلك فاسدة من أساسها ، أن تقول له كل هذا بهذه البساطة المزعجة المطلقة ، لا يعني له شيئا . لماذا ؟ لا لأنه لا يقرّ بهذه

---

(1) الدكتور شارل مالك ، المرجع المذكور سابقا ، ص7 ، ع :8,7 .

الظهورات ، وهو ينتمي الى القديس أغناطيوس لويولا[1] الذي خبر ووصف وعلّم الحياة بجميع ألوانها ، من جهنميتها الى سمائيتها . . . . »[2]

ولماذا تزداد ، بقراءة هذا المقتبس ، مشكلات التفكير النموذجي الشارلمالكي ؟ لأسباب عدة ! أولها إنك لا ترى إنسانا يمشي على رجلين ويتصف بهذه الصفات . أن تطلب هذا بالاحرى ، من مطلق إنسان ، لهو أن تشوّه إنسانيته . وثانيها ، الادعاء المخطىء بأن هذه الظهورات ، الامكانات ، الاحتمالات ، هي صحيحة وصفاً لوقائع حياتية يتصف بها **جميعها** مطلق إنسان . وتصبح مثلثة خطيئة من يذهب ، مثلما يذهب الدكتور شارل مالك ههنا ، الى أن صحتها مطلقة . إذ لاسباب منهجية وفكريّة معاً ليست هنالك صحة مطلقة في عالم التجريبيّات والاختباريّات . وينطبق هذا الوصف على القول بأنها أكيدة . **وثالثها** ، الادعاء أن هذه الظهورات « أصح من أي فلسفة » ذلك لأنها إذا كانت وهي بالفعل ، أساس كل فكر صحيح وكل تفلسف ، فإنه يصبح من الضلال المنهجي أن تصفها « بالاصح » . إن نوع الضلال الذي تقع فيه الشارلمالكية ههنا هو عدم الوعي أو عدم التنبيه الى مهمة هذه الظهورات . يدل على ذلك الصيغة الأدبية ، بالمقارنة مع الفلسفية ، أو الصيغة الشعرية إذا فضلت التي تسكب فيها العبارة ، « إنها ، أساس كل فكر صحيح ، وكل تفلسف » . بأي معنى هي الأساس ؟ إنها الأساس بمعنى أنها ، بالرجوع إليها ، تقرر صحة الفكر الصحيح المنسكب بنظريات تقبل التحقق من صحتها أو من خطئها . وكذلك هي الأساس ، وبهذا المعنى ذاته ، لا « ككل تفلسف » ، بل للتفلسف الصحيح أيضاً . هذه مجموعة من المعطيات تقرر صحة النظريات وخطأها بالرجوع إليها . أما هي فليست لا صحيحة ولا غير صحيحة . إنها موجودة وحسب . ومهمتها تقرير صحة أو خطأ النظريات التي تشملها .

والآن وبعد مرورنا بجميع هذه المغالطات والاخطاء ، يجدر بنا أن نركز على السؤال المهم هنا : ما هي طبيعة الانسان ؟

حقيقته أنه مجموعة تلك الظهورات في نظر الشارلمالكيّة . فهذه هي طبيعته . إنه «فتّوش» من الظهورات المتناقضة المتعارضة . ولا يخلصها من هذه التناقضات سوى كونها عامّة نموذجيّة بالضبط كما هو المثلث نموذجي وبالتالي يجمع بين المثلث المتساوي الاضلاع والمثلث ذي الزاوية القائمة وغيرهما .

---

(1) راجع ، بهذه المناسبة ، تهمته لفلسفة الأب تيار دي شاردان بأنها « لا إنسانية » .

(2) الدكتور شارل مالك ، المرجع المذكور سابقاً ، ص7 ، ع 5و6 . (التوكيد لنا)

وعندما يحاول الدكتور شارل مالك أن ينحني ، بضغط من إنتقادات لاذعة لفكرة سابقة ، أمام معطيات الحياة العملية وضرورات المشاكل العصريّة ، عندها ، يتأرجح بين التفكير النموذجي الباقي من تراث الاغريق ـ وخصوصاً مُثُل أفلاطون ـ وبين التيارات التجريبية والعلمية الحديثة .

ولكن هذا أمر ثانوي لنا . همنا أن الطبيعة الانسانية ههنا تختلف عن الطبيعة التي يقول بها تيار دو شاردان . وهذا منطقي وطبيعي تماما حسب فلسفتنا . ولكنه مزعج معا لفلسفة الأب ديشاردان والدكتور شارل مالك كما هو مزعج لكل تفكير نموذجي شاردانيا كان أم شارلمالكيا .

أن تحترم حرّية الانسان بالقدر الذى تستحقه لهو ان تعطيها حق التملص والتمرد على كل قالب ـ حتى القالب الذي صبه الله لها إذا كان صب لها قالبا ، ونحن نشك بذلك . إذ لو فعل لما منح الحرّية للانسان . إن الاقرار الصريح والصادق بتلك الحرية هو الباب الواسع لاقرار التعددية بالقوالب والنماذج ـ ومن هنا خطأ كل تفكير نموذجي . . . !

29 ـ بدون الالتزامية ومعها

« كان جميع المفكّرين البارزين في فرنسا في القسم الثاني من القرن الثامن عشر منهَمِكين في البحث عن مبدأ جديد ووحيد للوجود السياسي . . .

فقد انطلق هلفيتياس وهولباخ ـ على ما بينهما من اختلافات ـ من مبدأ البراغماتية[1] (Pragmatic) الكونية . وكان الانتظام الاجتماعي نسخة طبق الأصل لهذا المبدأ .

« إن بنيان العالم يضمن الإنسجام والتلازم بين ما هو صحيح وصواب من جهة وما هو مفيد إجتماعيا من جهة ثانية . كما وأنه يجعل المفيد إجتماعيا فاضلا أخلاقيا أيضا ـ يتم هذا كُلُّهُ بشرط واحد : أن يسود التوازنُ المجتمع »[2] .

إذا صح هذا القول وصفا لواقع المفكرين البارزين في فرنسا في القسم الثاني من القرن الثامن عشر ، لكان حلم المفكرين السياسيين البارزين هؤلاء أن يجمعوا في مبدأ واحد الصحة والفضيلة والمنفعة .

---

(1) يصُب في نهر البراغماتية (Pragmatism) هذه رافدان :

الأول العواقبية

والثاني الذرائعية

(2) J. L. Talman, *The Origins of Totalitarian Democracy*, London, 1955, p. 18

(ج . ل . تولمان ، أُصول الديمقراطيّة الكليّة ، لندن ، 1955 ، ص18 .)

وفي هذه المقولات الثلاث مقوّمات مشتركة بين حلم هؤلاء والقانون الطبيعي الذي نقول به نحن .

غير أن جمعهم يختلف عن جمعنا لهذه المقولات . لقد جمعوا هم عن طريق البراغماتيّة . أما نحن فقد جمعنا عن طريق الالتزامية .

والاثنتان : البراغماتية والالتزامية تجمعان بين عالمين مختلفين : عالم الموضوعيات وعالم الذاتيات ـ غير أن طريقة هذا الجمع كما الانطلاقة في عملية هذا الجمع مختلفتان تماما في الاثنتين . وتجاه الاختلافات هذه تصبح الجوامع المشتركة غير ذات بال . الجوامع تخسر أهميتها تجاه المميزات المختلفة لكلتيهما . ذلك لأنه ، وبالرغم من أنّ الهدف واحد ، تختلف النتائج من حيث الصحة والخطأ ومن حيث إمكانية الدفاع المنهجي والفكري عنهما .

وفي مدخل الدفاع عن هذه الموضوعة نلفت النظر الى « الشرط الواحد » الذي يشير إليه المقتبس المدروس .

« يتم هذا كلّه بشرط واحد : انْ يسود التوازُنُ المجتمع »

غير أن هذا الشرط ذاته ، على بساطة عرضه والقول به ، هو من الاحلام اليوثوبية في الاجتماع والسياسة معا . كيف تحقيقه ؟

وعندما تسأل هذا السؤال الذي يتناول التطبيق الاجتماعي والتخطيط السياسي تجابَهُ بغموض قاتل لمفهوم « التوازن » الذي تبغي تحقيقه في المجتمع . فأي توازن تقصد ؟ وحتى لا يقال إننا نتمادى في الشك وسوء الظن ههنا نلفت القارىء الى مجموعة(1) لا بأس بها يضطر الدارس المدقق في تاريخ لبنان السياسي أن يستلهمها في هذا السياق . وإذا كان المجتمع اللبناني يسمح بهذا العدد من أنوع التوازن ومعانيه ـ ونذهب الى أن اللائحة هذه ليست باللائحة الكاملة الشاملة ـ فكم بالحري مجتمعات أكبر وأوسع وأشمل ؟

وهب أنك عرفت بالتحديد أي نوع من التوازن تبغي وأي مفهوم تريد تحقيقه فهل بإمكانك أن « تضمن » تحقيقه في مجتمع ما وأنت من أنت ؟

وإذا كان مطلب « الضمانة » مطلبا تعجيزيا ، فنخفف من صعوبته باستبداله بمطلب التوقع ببعض النجاح . عندها يصبح تساؤلنا المتسامح : كيف تتوقع تحقيق ذلك

(1) الدكتور ملحم قربان ، تاريخ لبنان السياسي الحديث ، الجزء الثاني ، بناء دولة الاستقلال ،المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1980 .

التوازن المقرون بشيء من النجاح يبرّر جهودك المصروفة عليه في مجتمعك ؟ وهذا أضعف الايمان . فإن فشلت في معالجته كان فشلك أكثر إحراجا بقدر ما يقوى إيمانك فترتفع حرارة طموحك .

ومن الاعتبارات الواضحة التي تميل الى تفشيل مشروعك ، وبالتالي الحدّ من طموحك ، الحدّ الذي يتجاوز الحدّ الذي وضعناه بصفته أضعف الايمان ـ من تلك الاعتبارات المتغيّرات التي تتداخل في تلك العملية ـ عملية خلق التوازن ـ والتي ، بقطع النظر عن عددها وكثرتها ، تخرج عن إطار سيطرتك ومقدرتك على التحكم بها .

بالمقابل تأمل عملية الربط بين المقولات تلك وما يتلازم وإياها مجتمعة من إعتبارات وعناصر معا موضوعية وذاتية . هذا الربط يتم في الالتزاميّة عبر تقرير مصمم تسبقه الدراسة الواعية لجميع معطيات الحالة المدروسة وتستدعيه غاية أو غايات يتداخل وتفصيلها كل ما له علاقة بها ـ دعما وتثبيتا وتنفيذا . ولأنها ، في غالبيتها ، تخضع لتفصيل الملتزم وتخطيطه وتصميمه. فإن إحتمالات نجاحها أكثر بكثير من إحتمالات مقابلتها في البراغماتية .

هذا بعضٌ مما يتعلق بالطريقة .

تبقى الانطلاقة . في الالتزاميّة تبدأ في التزام الانسان الفرد . ومن هنا مقدار تحكما بعناصرها . ومدى محاكمته للمقوّمات التي تدخل فيها ، وبالتالي مدى تفصيله لمخططاتها بطريقة ينسجم الحلم والواقع فيها ـ وحتى وإن لم ينسجم الحلم والواقع ، لسبب مبرّر أو أكثر ، يبقى عدم الانسجام هذا عملية مقصودة وتأتي لخدمة غاية أبعد أو مبدإ أهم من مطلب هذا الانسجام .

وهكذا نرى أن الملتزم المخطط لنفسه وللمجتمع عبر مخططاته الخاصة يتناول« ضمانات » النجاح وعدمه ـ ذلك لان النجاح ليس دائما وأبدا هو المطلب الاهم في حياة الإنسان .

ومن هنا نرى أن فكرة الالزام التقليديّة المعشّشة تقليدا عريقا في ذهنيّة الانسان قد أزيح من مركز الثقل ، من محوريته ، ليحل محله الإلتزام . هذا لا يعني أنه أهمل مئةبالمئة . كلا . لأن الالتزام لا يفي بجميع مبتغيات الالتزامية فلسفة إجتماعية تعالج قضايا المجتمع ـ غير أن المنطلق ، المحور المركز للتفكير الجديد الجامع بين تلك المقولات الثلاث : الفضيلة والمنفعة والصحّة العلميّة هو نقطة الالتزاميّة .

وهذا هو بالضبط ما يجعل جمعها ممكنا وقابلا للتحقيق ظاهرة إجتماعية وسياسيّة ـ حتى وإن ضاقت دائرة تحقيقها ـ ضاقت حتى شملت تصرفات إنسان واحد فرد . يحصل

هذا في حال لم تستهو الألتزامية سوى فرد واحد في المجتمع .

ولكن منطق إستهوائها لشخص واحد هو ذاته منطق إستهوائها لأكثر من شخص . متى تعددت الاشخاص دخلت فكرة الالتزام المتبادل ، وعبرها يشتمل الالتزام المجتمع بكامله .

ولأن إنطلاقتها أضمن وأقرب الى النجاح كان كذلك إنتشارها أقرب الى النجاح - ولا نقول مضمونا ، لانه ليس في الاجتماعيات والسياسيّات ما هو مضمون حتى وإن سهلا وبسيطا فكم بالحري عندما يتعلق الامر بالصعب والمعقد والمهم من القضايا الاجتماعية ؟

شرف الالتزامية ليس في أنها تضمن النجاح .

شرفها أنها ، إذا أرادت النجاح ، وقد لا تريده لأسباب أكبر منه وأهم ، فإن طريقها اليه أقرب وأكثر إستقامة من طرق غيرها .

ولأنها تواجه مسؤ ولياتها مباشرة أصبحت لا توارب ولا تداور إلا عندما تكون المداورة مطلبا من متطلبات الحالة الموضوعية التي تعيشها - لا حيلة للتضليل . وهل من يدور حول جبل شامخ بغية تسلقه تسلقاً معقولا بسيارة مثلا أو سيرا على الاقدام كمن يلفّ ويدور تهرّبا من مواجهة شخص لو رآه لجوبه بكشف فعلة شنيعة يستحي في كشفها ؟ الأول ضرب من الحكمة المقتصدة للجهد والمنفذة لغايات بنّاءَة ؛ أما الثاني فتقليدلتصرف الثعلب المخادع .

ثم ان البراغماتية ذاتها ، كفلسفة حياة ، لها مشاكلها المنهجيّة والفكرية . وقد رادفت بين النافع المفيد وبين الصواب الصحيح عبر رافديتها الذرائعيّة والعواقبية . وربما كان في هذه المرادفة بعض الاسترخاء المنهجي - ولكنه يبقى إسترخاءًا تدعمه الكثير من عادات الناس الطبيعيين الاعتياديين وميولهم . ولذا فقد يصبح ، الى حين ، معقولا ، ومقبولا ، دون أن يكون دقيقا علميا وفلسفيا .

أما كطريقة أو منهج في نظرية المعرفة - النظريّةالتي تركز على الاعتبارات التي تؤ من تمييزنا بين الصحيح والخطأ ، فإن البراغماتية - برافدتيها الاثنتين ، كل على حدة ، وكلتيهما معا - إنها وسيلة تقريبيّة وحسب .

ولذلك فمن هنا أيضا نرى الاختلافات الهامة بين الطريقتين المدروستين متقابلتين .

ولهذه الأسباب ، كما لغيرها كذلك ، نفضّل الالتزامية - خصوصا وإنها تخضع ، لدينا ، لمعطيات العلم الدقيقة ومبادىء المنهجيّة المبينة .

ومن هنا نقدر أن نقول : إن ما كان حلما في ما سبق من عصور التطور للبشريّة

المترئبّة نحو الأفضل، الحلم بجمع المعرفة والفضيلة والصواب أصبح لدينا واقعا ملموسا أو يمكنه أن يكون هكذا ـ على مستوى الانسان الفرد وعلى شمول المجتمع أيضا .

وإذا إستحقينا التقدير على ذلك ، ونحن ندعيه ، فمن العدل أن نتلقاه .

وتبقى قضيّة هامّة ، ولكن درسها هو مسؤ ولية غيرنا ، أن تعرف الاسباب التي سمحت لنا بذلك . وربما كان نسيانها أو تناسيها هو الذي فشل محاولتهم .

30 ـ المعنى الطبيعي[1] للقانون الطبيعي

أ ـ جاياس :(Gaius)

إن جميع الشعوب التي تحكمها قواعد قانونية تستمد هذه القواعد من قوانينها واعتباراتها الخاصة من جهة ومن القانون العام لجميع الشعوب من جهة أخرى . القانون المدني هو القانون المستمد في مدينة ما من اعتباراتها الخاصة والقانون العام(Jus Gentium) هو القانون الموضوع على ضوء العقل الطبيعي والمطبق على جميع المدن والأمم . وهكذا فإن الشعب الروماني كالشعوب الاخرى جميعها يستعمل القانون الخاص به والقانون العام لجميع الانسانية[2]

يجدر بنا أن نلاحظ ما يفرق بين رأى جاياس السابق : الرأى الثنائي في القانون : القانون المدعو(Jus Gentium) والقانون المسمى(Jus civile) ـ وبين رأى(Ulpian) البيان الذاهب الى تشعب القانون ـ فزيادة عن الاثنين المذكورين يؤ من البيان بقانون يسمى(jus Naturale) .

ب ـ البيان :(Ulpian)

« العدالة هي رغبة دائمة غير متغيرة في إعطاء كل حقه » .

« فلسفة التشريع ـ (Jurisprudence) هي معرفة الامور ـ الهيئة الانسانية هي علم العادل وغير العادل » .

« إن أوامر القانون ثلاثة : أن تعيش بأمانة ، الا تؤ ذى أحدا ، وأن تعطي كل ذى حق حقه .

---

(1) مقتطفات من الأفكار الاجتماعية والسياسية للقضاة الرومان في القرنين الثاني والثالث للمسيح.

(2) ـ :(Institutes)

القانون الطبيعي(Jus naturale) هو القانون الذي علمته الطبيعة لجميع الكائنات الحيّة ـ ذلك أن هذا القانون ليس منحصراً في الانسان بل يشتمل جميع الحيوانات والطيور . منه ينشأ اجتماع المرأة بالرجل ـ الاجتماع الذي ندعوه زواجاً ، ومنه ينشأ التوالد ، ومنه تنشأ تربية المولود الجديد « وهكذا نرى انه حتى الحيوانات البرّية المفترسة هي أيضاً على علم بهذا القانون(1) » .

قانون الدول (Jus Civile) (Civile Law) هو القانون الذى نستخرجه من أحد القانونين السابقين بشيء من التعديل يناسب أوضاعنا الخاصة . ويتشعب هذا الى القوانين المكتوبة والقواعد التقليدية غير المكتوبة .

إن العبيد من زاوية القانون المدني لا يعتبرون أشخاصاً (Pro nullis) وأما من زاوية القانون الطبيعي فيختلف الامر ـ ذلك لانه من وجهة نظر القانون الطبيعي (Jus Naturale) إن جميع الناس متساوون .

31 ـ العقلانية في السياسة

والعقلانية في السياسة تتجلى في أكثر من مظهر . أبرز هذه المظاهر إعتبار السياسة علما بالمعنى ذاته الذي تكون الرياضيات علما بمفهومه . فالتشبه ، في حقل السياسة ، بالرياضيات أو بالهندسة هو ضَرْبٌ من ضروب العقلانية في السياسة : نتابع ، للتمثيل على ذلك ، قصة معروفة ، قصة غروتياس مع الاسلوب الهندسي :

« لقد أعرت اهتمامي برهان الامور المتعلقة بالقانون الطبيعي بالاستناد الى **مفاهيم أساسية تتعدى الشك والتساؤل** بشكل لا يمكن معه أن ينفيها أحد العقلاء دون أن يناقض نفسه . ذلك لأن مبادىء هذا القانون هي بحد ذاتها ـ طبعاً لمن يتأملها بعناية وإهتمام ـ **واضحة بينة وظاهرة بقدر ما هي ظاهرة الامور التي نعرفها عن طريق الحواس الخارجية** »(2) .

فالقول بالمفاهيم الأساسية التي تتعدّى الشكل والتساؤ ل هو قول مرادف للقول بالمسلمات ونعرف أنّه ليس في العلوم التجريبيّة مسلمات تتعدّى الشك والتساؤ ل . هناك نقاط انطلاق نبدأ منها أكثر الأمور بعثاً للطمأنينة في نفوسنا . ولكنها ليست لتتعدى ، لذلك ، كل شك وتساؤ ل . إذ أننا نرجع اليها وقت الحاجة ونعيد النظر فيها ـ وحتى نصححها .

وتختلف هذه الحجة بعض الشيء عن الحجة ـ البرهان الذي يقدمه غروتياس

---

(1) تراجع كذلك لتفصيل غير موجز لهذا المفهوم للقانون الطبيعي المراجع التالية :

a - J.Lorimar, *Institutes of Law*, (A Treatise of the Principles of Jurisprudence as Determined by Nature), 1872 p. 433

b - David C. Ritchie, *Natural Rights*, London, 1924, P.P. 92- 93 .

(2) جروتياس ، قوانين الحرب والسلم ، مقدمة ، مقطع 39 . (التوكيدان لنا)

معها : في الجملة ذاتها حيث يقول : « لا يمكن معها أن ينفيها أحـد العقـلاء دون أن يناقض نفسه» . هب أن هذه عملية مقبولة منطقيا ، فهي ما عرف ببرهان الخلف ـ ولكن معكوسـا . ويبقـى على كل حال برهانـا ، ويختلف بذلك عن اعتبارهـا مسـلمات . إذ المسلمات، بتعريفها، لا تحتاج الى برهان . وفي الحالين يبقى التفكير من نوع التفـكير الذي يأخذ الرياضيات نموذجا يُقتدى .

والتشبيه بالرياضيات في المقتبس السابق هو مبيت فحسب . أما في المقطعين التاليين فهو بارز واضح .

« ومع أن قدرة الله ليست لتحد فإن هنالك بعض الامور التي لا يمكن أن تتعرض لها . فبقدر ما لا يمكن الله أن يسبب في أن لا يكون حاصل ضرب إثنين بأثنين مغايرا لاربعة ، كذلك فهو لا يقدر أن يسبب ما هو شرّ جوهريا أو أصلا في أن لا يكون شرّا » (1)

وهنا أيضا نرى الكاتب معرضا لهزّات غير مرتاحة وقلقه . فمع أن «قدرة الله لا تحد » فهنالك أمور لا تتعرض لها . ولماذا لا يمكن أن تتعرض لها ؟ وماذا لو تعرّضت ؟ فلا يمكن أن تغيّرها . إن قدرة الله كليّة القدرة لا تقدر على جعـل « 2+2 » غير « 4 » . هل هذا يعني أنها ، هكذا ، تقف حدّاً من حدود القدرة الإلهيّـة ؟

ثم أن قدرة الله كليّة القدرة لا تقدر أن تجعل ما هو شرٌّ جوهريا غير شر . ولم لا ؟ وهل هذه ، تكرارا ، تقف ، هكذا حدّاً للقدرة الإلهيّـة ؟

وتبقى هذه الرجرجات في التفـكير التقليدي غـير ذات بال ، منهجيًا ، لما نحـن بصدده . إنها تطال الميتافيزيكيات . وهذه قضايا تتعدّى نطاق تحقيقاتنا التي تقدر، بنـاء عليها ، أن تتخذ مواقف مسؤ ولة .

يبقـى الخلـط ، أو إذا فضلـت عدم إمـكانية التمييز ، بـين المفـاهيم الـرياضيّة والمعادلات مثل « 2 +2 =4 » والمفاهيم الأخلاقيّـة : ما هو خير وما هو شر . وبين هاتين الفصيلتين من العلوم ومفاهيم الصحّـة والخطأ التجريبية .

وإذا كانت لغروتياس مبرراته في عدم التمييز هذا فإن إنسان القرن العشرين ليست له مطلق مبررات ـ خصوصا أولئك الذين قرأوا نقد ديفيد هيوم للقانون الطبيعي أو الذين قرأوا المنهجية والسياسية .

ونرجع الى غروتياس وعقلانية تفكيره . يقول :

---

(1) (ذات المرجع) I, i, X

« وأقر بصراحة وصدق بأنني في معرض بحثي للقانون قد استبعدت عن عقلي جميع الوقائع الخاصّة بالضبط كما يفعل الرياضيون في معرض بحثهم للارقام بمعزل تام عن الاجسام »(1)

وهكذا نصل الى اعتراف صريح من الكاتب نفسه بأنه يتخذ الرياضيات نموذجا لتفكيره في الامور السياسية .

ولما كنا نعرف اليوم ، أو بالاصح لما صرنا نعرف اليوم ، أن منطق الصحّة التجريبيّة وكذلك الخطأ التجريبي ، يختلف اختلافا هاما عن منطق الصحّة (أو الخطأ) التعريفي ، الرياضيات ، أصبح من الضروري لدينا أن نتحاشى الوقوع في الفخ الذي وقع فيه غروتياس .

32 ـ أرسطو

ويجمع أرسطو المعنى الطبيعي للقانون **الطبيعي** مع معنى آخر ـ المعنى الذي لا يتطرف بعقلانيته تطرف غروتياس متخذا من الرياضيات قدوة التفكير الناجح .

«Aristotle's use of the term «nature» does indeed vary, but the sense of the term which pervades his ethical and political philosophy is that just noticed. («Man is by nature a *Political* animal», means not only that man is gregorious, but also that his «nature» is to be found not in its lowest , or most elementary stage, but in the very highest development of it, its opportunities for friendly intercourse, its art, its philosophy, which can be attained only in a city state). Nature means to him also the whole universe , organic and inorganic(2), but by preference, he uses it for the organic , in which «necessity» does not rule, but freedom or rationality (the potentiality of opposites), showing itself most clearly in man.... There are only two important uses of the term «Nature» in his ethical and political writings: (1) that in which he uses «natural» for «original», e.g., when he speaks of man having certain natural (i.e., innate, inherited) impulses prior to training; and (2) that in which he uses «nature» for the ideal. In the former sense he says that the family is «by nature» prior to the state,(3) in the latter that the state is «by nature » prior to the family and to the individual(4). As a rule these two senses are sharply and clearly distingnished»(5).

---

(1) ذات المرجع ، مقدمة ، مقطع 58 .

(2) J. A. Stewart, *Notes on Nichomechian Ethics*, I, P.P. 156- 258. Where the Aristotelian distinction between nature which works by necessity i. e,. inorganic, and nature which works towards an end i.e. organic, is developed and explained.

(3) Aristotle, *Nichomecian Ethics*, VIII, 12, and 7.

(4) Aristotle, *Politics*, I, 2, and 12.

(5) D.G. Ritchie, *Natural Rights*, London , Allen and Unwin LTD. 1929. P.P. 27-28

« إن استخدام أرسطو للتعبير « الطبيعة » يختلف بالفعل . غير أن المعنى الذى يسيطر إستخدامه على كتاباته السياسيّة والاخلاقية هو المعنى الذي سبق والتفتنا إليه(« الانسان بطبيعته حيوان سياسي » يعني ليس وحسب أن الانسان إجتماعي ، بل أيضا أن « طبيعته » توجد وتتحقق لا على أدنى مستويات الاجتماع وبداية مراحل التطور ، بل بالاحرى في تطورها الأكثر نمّوا ، في فرص تعامله المفعم بروح الصداقة ، بالفن ، بالفلسفة ـ الامور التي يمكن أن تتحقق فقط في المدينة والدولة .) وتعني الطبيعية لديه أيضاً مجموع الكون بكامله ـ العضوي وغير العضوي . ولكنّه يفضل إستعمالها للعضوي حيث لا تتحكم « الضرورة »، بل الحرّية والعقلانية (إمكانية المتضادّات) التي تكشف عن ذاتها بوضوح في الانسان . . . . هنالك إستعمالان وحسب مهمان لكلمة طبيعة في كتاباته الاخلاقية والسياسيّة : (1) ذلك الذي يقصد به « الأصلي »، كما في قوله أن للإنسان دوافع (داخلية ، أو موزونة) سابقة للتربية والتدريب و(2) وذلك الذي يعني به المثالي . في المعنى الأول يقول أن العائلة أسبق « بطبيعتها » من الدولة . وفي المعنى الثاني ، أن الدولة أسبق « بطبيعتها » من العائلة ومن الفرد . وعلى العموم ، وكقاعدة ، يميّز تمييزا دقيقاً وواضحاً بين هذين الاستعمالين » .

وهكذا تعددت معاني« الطبيعي » لا في مجرى تاريخ النظريّةالسياسيّة وعلى مراحل تطورها على أيديالمفكرين المتعددين ـ الامر الّذى لا يدعو الى الاستغراب ولا الى الدهشة ـ خصوصاً من زاوية المبادىء المنهجيّةالتي نتبنّى ، بل وكذلك لدى المفكر السياسي الواحد ، المفكر نفسه .

وربما كان تفسير ذلك أن المعنيين الإثنين اللذين عالج موضوعاته ناظرا من كوتيهما قد كانا شائعين معروفين حينما كتب ـ واضطر ، معالجاً أصحاب الاراء التي تتعلق بهما ، أن يشير إليهما وإليهم الإشارات التاريخيّة التي تصف الوقائع بصدق وأمانة ـ أو بقدر ما يتوفر من هذا الصدق وتلك الأمانة .

وربما كانت الأسباب التفسيريّة لهذه الظاهرة أبعد من ذلك أو أكثر عمقا . ولكن ذلك لا يستحق منا إهتماما أكثر من هذا . القضيّة الهامّة هنا هي موقف أرسطو ، وعصره ، من القانون الطبيعي .

غير أن موقف أرسطو وعصره من هذه القضيّة أيضا ليست بواضحة وصريحة ـ وربما كان هذا الغموض نتيجة للغموض الذي لف استعمالاته المتعددة ، ولا نقول المتناقضة ، « للطبيعي » .

The are indeed two phrases in Aristotle's writings, in both of which he seems to be refering to older theories, both of which have , however, led to the belief that Aristotles held a conception of the Law of Nature,substanti ally identical with that of later times. These two phrases are: (1) the «Natural justice».... of the fifths book of the *Ethics*; and (2) the«universal law».... of the *Rhetoric*. (1) In discussing justice(1), Aristotte has before him the « Sophis

Aristotle, **nivhomecian Ethics**, V, 7, aznd 2 (1)

tic» assertion that there is no natural justice, because the natural must be everywhere the same, whereas mens' ideas about what is just and right vary in different places(2). Accepting the fact of the actual diversity of moral ideas, he still contends that there is an element of unity underlying all this diversity(3)... Natural justice is an ideal towards which human justice tends. Natural justice may be found «among the gods»(4)...

(2) In the *Rhetoric* Aristole only treats of ethical questions on the level of ordinary Greek thought, so that when he refers to the universal law, the un written law which is admitted by all mankind(5), may even when he identifies this universal law with the law according to nature(6), he must not be understood as necessarily accepting the theory in the form in which people in general accepted it. He is referring to a commonplace of orators... «When you have no case according to law of the land, appeal to the law of nature and quote the Antigone of Sophocles. Argue that an unjust law is not a law etc(7)....»(8).

« يُوجد بالفعل تعبيران في كتابات أرسطو ـ تعبيران يظهرانه يشير بهما الى نظريّات قديمة ـ وقد قادا كلاهما الى الاعتقاد بأن أرسطو تبنّى مفهوما للقانون الطبيعي يتوافق جوهريا مع ذلك الذي تبنّته العصور اللاحقة . هاذان التعبيران هما (1) « العدالة الطبيعيّة » . . . التي تعرّض لها في الكتاب الخامس من **الاخلاق**، و(2) « القانون الشامل » . . . في **فن الخطابة** . وفي بحثه عن العدالة ، كان أمام أرسطو التوكيد « السفسطائي » أن ليست هنالك عدالة طبيعية . وذلك لأنّ الطبيعي يجب أن يتواجد ، هو داته ، في جميع الحالات . بينما نرى أن أفكار الناس عما هو حق وعادل تختلف باختلاف الأمكنة . ويقبل أرسطو بالواقع : التباينات المتعددة بالنسبة للأفكار الأخلاقيّة . ولكنه ، وبالرغم من ذلك ، يدعي أن هنالك عنصرا مشتركا موحّدا تشترك به جميع تلك التباينات . . . العدالة الطبيعيّة هي المثال الـذي تتشبّـه به العدالة الإنسانيّة . « يمكن أن تجد العدالة الطبيعيّة بين « الآلهة » . . أما في **فن الخطابة** فيعالج أرسطو المسائل الأخلاقيّة على صعيد الفكر الإغريقي العادي . وهكذا ، فعندما يشير الى القانون الشامل ، فإنّ القانون غير المكتوب الذي تتقبله البشريّة بكاملها ، نعم ، حتى عندما يرادف بين هذا القانون الشامل وبين القانون المنسجم والطبيعة ، ينبغي أن لا يُفهم من ذلك أنه يقبل ، بحكم الضرورة ، النظريّة بالشكل الذي قبلها به عموم الناس . إنه يشير هنا الى عاميّة من عاميّات الخطباء . . . « عندما لا تكون

---

(1) **Ibid**, and 1, 2.

(2) بمعنى أن الاستثناء لا يدحض القاعدة ، وجود الأشخاص العسراويين لا يمنع انه ،بحكم الطبيعة ، اليد اليمنى أسهل للاستعمال .

(3) Aristotle, *Nichomecian Ethics*, V, 7, and 3

(4) Aristotle, *Rhetorics*, I, 10, 1368, b. 7,

(5) Aristotle, *Rhetorics*, I, 13, 1373, b. 6.

(6) Aristotle, *Rhetorics*, I, 15, 1373, a. 27 ff.

(7) D.G. Rtchie, *Natural Rights:* A criticism of Some Political and Ethical Conceptions London, Unurin, TD., 1924, p. p. 29

(8) ـ أرسطو ، أخلاق نيقوماخوس ،الكتاب الخامس ، الفصل السابع ، المقطع 3 .

لك قضيّة بمقتضى قوانين الدولة ، التجىء الى القانون الطبيعي وردد وراء أنتيغون سوفوكليس . حاجج : أنّ القانون غير العادل ليس بقانون . . . الخ » . . . [2]

ويستنتج الاستاذ ريتشي بأن أرسطو لا يتبنى مفهوما للقانون الطبيعي - مفهوما مغايرا لمفهوم العامة والخطباء ، مفهوما يصح أن يتطور فيما بعد على أيدي مفكري القرن الثامن عشر حتى يصبح ، في لغة دانتريف ، « رزمة من بارود »، مفهوما يتحمل مسؤ وليّة تبرير الثورة !

ولن نتورط في بحث أسبابه . يكفينا هو نفسه عناء هذا التورط عندما يجمع ، وفي هذا الموضوع بالذات ، بينه وبين الرواقية . فلننتقل الى هناك مباشرة . غير أن محاولات ريتشي الهادفة الى نفي ايمان أرسطو بالقانون الطبيعي تعود لتتبخر بفضل المقتبس التالي :

«Nature » to the Stoics is not the mere chaos of sensible things *mines* what ever results from man's rational efforts|.It is objective reason ,it is ,as with Aristotle, the divine element in the Universe . The reason of the individual man is only a partial manifestation of it: his reason is a divine element in him, and it is in virtue of this divine element in him that man can understand the reason that is in the universe and can live the life according to Nature. Thus reason is not something that separates the judgment of one man from taht of another. The appeal to reason is an appeal to the common reason of mankind. Human laws and institutions, therefore, are no longer despised as merely conventional. They are a realisation, however imperfect, of the Law of Nature which is behind and above them»[1]

« الطبيعة حسب الرواقيين ليست مجرد فوضى الأشياء الملموسة مطروحا منها كل ما ينشأ عن جهود الإنسان العقلانية . إنها العقل الموضوعي . إنها ، كما في أرسطو ، العنصر الإلهي في الكون . عقل الإنسان الفرد ليس سوى مظهر جزئي لها . عقله هو عنصر إلهي فيه ، وإنما بفضل هذا العنصر الإلهي فيه يقدر الإنسان الفرد أن يفهم العقل الموجود في الكون وبالتالي يحيا حياةً منسجمة مع الطبيعة . وهكذا فالعقل ليس شيئاً يفصل حكم إنسان عن حكم إنسان آخر . واللجوء الى العقل هو لجوء الى العقل المشترك للبشريّة . والقوانين والمؤسسات الإنسانيّة ، إذن ، لم تبق محتقرة لكونها إصطلاحيّة ، بل تصبح بالأحرى ، إنعكاسات عملية ، على نقائصها الكثيرة ، للقانون الطبيعي الذي هو وراءها وفوقها » .

وبإشراك أرسطو ، بنظرية العقل الكوني والعقل الإنساني ، بصفته جذوة إلهية فيه ، وهكذا يصبح جزءاً من العقل الكليّ ، يضرب الاستاذ ريتشي جميع المحاولات السابقة[2] التي حاول فيها أن ينفي عن أرسطو كونه آمن بقانون طبيعي أصيل . أصبح

---

2 - أرسطو ، فن الخطابة ، الكتاب الأول ، الفصل الخامس عشر ، 1375 . أ . 72 وما بعدها .

(1) D. G. Ritchie,, *Natural Rithts,* op, cit, P. 34.

(2) راجع لذلك ريتشي المرجع المذكور ذاته ، ص28 وص29 وص30 وص31 وص32 .

أرسطو ، بفضل هذا الإشراك ، يناصر القانون الطبيعي بالمعنى الذي ناصرته به الرواقية .

33 ـ تغيير ملحوظ

وبتغير القانون الطبيعي ، لم يعد مجرد مثال يقدر العقل الإنساني أن يكتشفه وراء كل القوانين الوضعيّة أو فوقها . لقد أصبح قانونا طبق بالفعل في مرحلة ماضية من تاريخ الإنسانية ـ بقطع النظر عن ضعف رؤ يتها . وهذا الفرق يولّد فرقاً هاماً وملموساً بالطريقة التي يستجيب عبرها الإنسان له : إنها تؤ ثر في تصرفاته تأثيراً فعّالاً ـ(1) .

«It becomes something more vivid for the imagination, and, and the feeling is pretty sure to suggest itself that what once has been may be restored again, if only we can get rid of the evil institutions that have interfered with this blessed state of nature. It is a small step from these lines(2) of Pope's to the passionate invective of Rousseau against Civilisation. To the Thomist the law of nature is an ideal *for* human law; to the Rousseauist it is an ideal to be reached by getting rid of human law altogether(3)».

لقد أصبح شيئا يستلفت بريقه المخيّلة . ويوحي شعورٌ ذاته بالتأكيد على أن ما حصل يوما ما يمكن أن يستعاد مجدداً ـ لو أننا نقدر فقط أن نتخلص من المؤ سسات الشريرة التي تتدخل بهذه الحالة الطبيعيّة المباركة . إنها لخطوة صغيرة من هذه الأبيات من الشعر للشاعر الكسندر بوب الى إدانة روسو المتحمسة للمدنيّة . في نظر أتباع القديس توما الأكويني القانون الطبيعي هو مثال للقانون الإنساني . أما في نظر الروسوي فهو مثال يتوصّل إليه بالتخلص من القانون الإنساني (الوضعي) تخلصاً كاملاً » .

إن هذاالتغيير بحد ذاته ليس من الأمور التي تهمنا كثيرا . إذا صح فهو واقع تاريخي . كما وأنه لا يهمنا تفسير أهميته ـ إذ لسنا بمتحمسّين لصحّة وأهميّة هذا التفسير .

تهمنا أكثر خلفياته . ما هي الأسباب التي إستدعته ؟

وهل لها علاقة بالعقلانية ؟ يقول ريتشي :

---

(1) ديفيد ـ ج . ريتشي ، **الحقوق الطبيعيّة** ، لندن ، 1924 ، ص43 .

(2) Reference to Alexander Pope , *Essay on Man*, III, 147 ff:

«Nor think in nature's state they blindly trod:
The state of nature was the reign of God:
Self love and social at her birth began,
Union the bond of all things and of man .
Pride then was not, nor arts that pride to aid:
Man walk'd with beast, joint tenant of the shade;
The same his table, and the same his bed;
No murder cloath'd him, and no murder fed».

(3) D. G. Rithchie, **op. cit.** , p. 43.

«In Explaining the rise of this new conception of the law of nature as the law of a pre-political stage, we must take into account firstly the diminished respect for Aristotle, due to the Reformation and to the Renaissance-to the revolt against the Church, and to the revolt against Scholasticism; and secondly, the diminished respect for theology and for the autority of the Bible. The Protestantism of the sixteenthcentury has passed into the rationalistic Deism of the eighteenth. Thus the Scriptural story of Adam in Paradise fades a way into the Greek myths of a Golden Age. We must remem ber, too , taht although the Aristotelianism of Thomas Aquinas leads him to regard political institutions natural to man(1), yet many Christian theologians had held that government had only come into existence as a consequence of sin. Cain and Nimrod were its founders(2)...» (3).

ينبغي أن نتنبه ، في تفسيرنا لنشوء هذا المفهوم الجديد للقانون الطبيعي كقانون لمرحلة سابقة للحياة السياسيّة ، أولا ، الاحترام المتناقص لارسطو بسبب الحركة الاصلاحيّة والنهضة (أو البعث) - بسبب الثورة ضد الكنيسة ، والثورة ضد السكولاستيّة ، وثانياً ، الاحترام المتناقص لعلم اللاهوت ولسلطة التوراة . وتحولت بروتستانتية القرن السادس عشر الى الحلولية(Deism?) العقلانية للقرن الثامن عشر . وهكذا تنطفىء القصّة التي أوردها الكتاب المقدّس عن آدم في الجنة ليحل محلها وهم العصر الذهبي الاغريقي . ويجب أن نتذكر أيضاً أنه ، وبالرغم من أن أرسطوطاليّة توما الاكويني تقوده الى اعتبار المؤسسات السياسيّة مؤسسات طبيعيّة بالنسبة للانسان ، ذهب عدد من اللاهوتيين المسيحيين الى أن الحكومة نشأت فقط لأن الانسان قد سقط في الخطيئة . قايين ونمرودهما مؤسساها . . . . » .

ويبقى تفسير ريتشي السابق تفسيراً يستدعي الكثير من الملاحظات التصحيحيّة .

أولا ، إن وصف ريتشي للتغيير الذي حدث بالنسبة للقانون الطبيعي وصف غير دقيق . صح أن القانون الطبيعي ، حسب المفكرين التعاقديين، كان يسود إفتراضيا ،

---

(1) Thomas Acquinas, *De Reg... Princ....*, I, 1.

(2) Milton, *Paradise Lost, XII*, 24, for the idea that Nimrod intented the dominion of man over man, which is contrary to the law of nature. On the words in Gen. X. 9 «A mighty hunter before the Lord», Milton gives the gloss «Hunting (and men, not beasts, shall be his game», «etc.

(3) D.G. Ritchie, *Natural Rights*, London, 1924. p.p. 43-44.

ونظرياً ، تصرفات الانسان في الحالة السابقة للحالة السياسية . ولكن هذه الحالة ، في مذهب هؤلاء ، لم تكن تصور حالة تاريخيّة مرّ بها الإنسان بالفعل كما يتبادر الى الذهن من معالجة ريتشي لها. ان الحالة الطبيعية لدى هؤلاء ، ما عدا لوك وبمعنى ضعيف جداً ، هي حالة إفتراضيّة حالة تنظيريّة .

ثانياً ، ان هؤلاء التعاقدين ، وبلا إستثناء ، ذهبوا الى أن القانون الطبيعي الذي ساد الحالة الطبيعية يسود أيضاً الحالة السياسيّة التي نشأت على أثرها ، وبفعل الدخول في العقد الإجتماعي . وهكذا فليس حكم هذا القانون بالشيء الذي يفتقده أو يصح أن يفتقده الناس . إنه ما زال يظلل تصرفاتهم ويمكن ، إذا هم شاؤا ذلك ، أن يتحكم بها التحكم الكامل .

ثالثاً ، إن وصف ريتشي للقانون الطبيعي « مثالاً للقانون الإنساني » ، بقطع النظر إذا تأملنا القضية من زاوية أرسطو أو الرواقيّة أو القديس توما الاكويني أو مطلق مفكر قال به ، يعطي الإنطباع بأن هذا القانون هو ، على أفضل تقدير ، تصوراً عقلانياً تفصل بينه وبين الواقع الكوني أو الإنساني هوّات واسعة شاسعة ـ هذا إذا لم نقل أنه ، على افتراض إحدى الحالات السيئة ، وهم وحسب .

ولكن هذا التفسير للقانون الطبيعي بعيد جداً عن فكرة المفكرين القانونطبيعيين . راجع المقتبس بقلم ريتشي نفسه حيث يفصل هذا القانون بصفته عنصراً إلهياً مشتركاً ، في الواقع ، بين جميع الناس والالهة والكون . إنه عنصر كوني . العقل البشري جزء منه . ولهذا يفهمه .

ولهذه فهو تذكرة الهويّة التي تقبل بالإنسان عضواً في مجتمع يضم الالهة أيضاً .

وتبقى مع هذا قيمة ، أو بالأحرى قيم متعددة ، لتذكير ريتشي لنا بأن القانون الطبيعي ، كما هي الحال مع الحقوق الطبيعيّة ، يعتبر من النتائج التي أدت إليها مجموعة لا بأس بها من التغييرات في المعتقدات وفي الجوّ العام للحضارة التي نعيش مغانمها ونقطف ثمارها .

وهو على وجه التحديد ثورة على مجموعة من السلطات التقليديّة . وكما في الحقوق

الطبيعيّة ، كذلك في القانون الطبيعي ، هذه الثورة تنيخ بأثقال مسؤ ولياتها على أكتاف الإنسان الفرد .

34 القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية

«The theory of natural rights is simply the logical outgrowth of the Protestant revolt against the authority of tradition, the logical outgrowth of the Protestant appeal to private judgment, i.e., to reason and conscience of the individual»(1)

« نظرية الحقوق الطبيعية هي ، بكل بساطة ، النموّ المنطقي للثورة البروتستانتيّة ضد سلطة التقليد ، النموالمنطقي للجوء البرتستانتي الى المحاكمة الخاصة أي ، الى عقل الانسان الفرد وضميره » .

وهكذا يتبينّ ، إذا صح رأي ريتشي هذا طبعاً ، أن الفردانية هي مقدّمة ضروريّة ، تاريخيا ومنطقياً معاً ، لنشوء نظريّة الحقوق الطبيعية ـ هذا في الدرجة الاولى .

ثانياً ، ان هذه النظرية ، وأن لم نذكر ذلك صراحة ، تهمّل أن لم نقل تتنكر الى ، سلطة التقاليد او العادات أو من يمثلونها . إنها تقول ، ضمنا على الأقل ، أن الانسان العاقل صاحب الضمير الحيّ ليس عليه أن يأخذ بأحكام التقاليد التي وان صحت وقامت بدور ايجابي فعّال ، قد لا تكون بعد مناسبة ومتوافقة مع التطورات الحديثة للمجتمع المتغيّر دائماً وأبداً . هنالك وسائل اكثر فعاليّة واصوب يقدر الانسان العاقل ـ الفرد صاحب الضمير الحيّ ـ أن يأتمنها لخدمة الغايات الاجتماعية والحاجات الانسانيّة المقصود خدمتها .

أما السؤ ال عن تلك الوسائل ، فقد اصبح الآن تساؤ لاً عما ينبغي أن يصبح تحصيل حاصل . انهما اثنان : عقل ذلك الانسان ،فرد نفسه وضميره .

وإذا ما تساءلت عن اية تقاليد اوسلطات تقاليد بالضبط وتاريخيا نشأت ضدها تلك الثورة ؟ لكان الجواب ، كانت ثلاثاً : التوراة وجوستنيان وارسطو(2) . غير أن ما ينطبق على هذه السلطات التقليدية ، منطقياً ، وضمنياً بحكم العادة الاجتماعية ، ! ينطبق ، وبالقوّة ذاتها ، على مطلق سلطة تقليديّة .

---

(1) David G. Ritchie, *Natural Rights*, (A Criticism of Some Political and Ethical Conceptions), George Allen And Unwin Ltd. London, 1924, p. 6.

(2) Ibid. p. 7.

ولكن هذا يتطلب بعض التجريد ـ التجريد ذاته الذي يتطلبه مفهوم الانسان ـ التجريد الذي كان غريباً بعض الشيء على انسان القرون الوسطى الذي لم يقدران تصور نفسه بمعزل عن مطلق مجتمع .

كان على ذلك التجريد أن ينتظر تطورا مستقبلياً، تطوراً ساعدته العقلانية السياسيّة . (1) عندئذ نقرأ التالي :

«But it may be, and has been objected, that people are no more agreed as to what is «useful» than they are as to what is right or just according to the law of nature. It is true, the «useful» taken by itself, is quite as ambiguous as the just. But the useful does not profess to be something incapable of further analysis. It is confessedly a relative term, useful for something. Useful for what? It is here that the Utilitarian theory stands most in need of revision and correction. While rejecting in words the theory of natural rights, Benthamism retains the abstract individualism which forms an essential part of that theory. Human beings are treated by the old fashioned Utilitarian as moral atoms, all similar in kind, so that one man's feeling can be quantitatively estimated and dealt with as if they were identical with another man's feelings. It is assumed that «lots» of pleasures can be distributed among these individuals- an idea which justifies, so far, Carlyle's caricature of the Utilitarian « hapiness» as so much attainable pig's wash to be divided among a given multitude of pigs(2) . Benthamism.... involves an assumption of the equality(3) and similarity of all mankind in all times and places, which is just a part of the theory of natural rights ...»(4)

أن يكون الناس مختلفين على تحديد معنى « النافع » كما هم بالنسبة « للعادل » ، هو أمر منهجياً ، طبيعي جداً ـ خصوصاً إذا لم يكن المعنى الموضوعي هو المطلوب .

أما أن يفكروا تفكيرا نموذجيا في لغة هذه الدراسات ؟ فهو الخطأ الذي يقود بدوره الى أخطاء مذهلة . وكانت لنا مع هذه على ما نذكر فرصاً كثيرة مناسبة !

لنعد الآن ، وبعد تكنيس طريقنا من الالغام ـ خصوصاًالألغام التي زرعتها تقاليد حضارتنا المتنامية باستمرار ـ الى مهمتنا البنّاءة الإيجابية ، صيغة جديدة للقانون الطبيعي .

---

(1) راجع لذلك بحثاً بشيء من التفصيل بقضايا الفكر السياسي «القانون الطبيعي ، القسم الأول مقطع 31 (هذه الدراسات) .

(2) *Latter Day Pamphlets*, «Jesuitism» .

(3) Sir Henry Summer Maine, *Early History of Institutions*, p. 399.

(4) D.G. Ritchie, *Natural Rights, op.cit.*, p.p. 94- 95.

القسم الثاني

القانون الطبيعي الجديد

غايات القانون الطبيعي[1]

لقد نشأ القانون الطبيعي مقياسا للعدل وبالتالي مبررا لمحاربة الفساد وللثورة على الإستبداد . هذا مطلب انساني واقعي . ويرى هذا الصراع بين الخير والشر من العناصر المستديمة في تاريخ الانسانية . وان تلبس هذا الصراع اقنعة مختلفة وسراويل متعددة فان هذا من طبيعة التطور الاجتماعي .

ويخطو القانون الطبيعي الجديد خطوة جديدة في هذا الاتجاه بادعاء القائلين به أنهم يحلمون بمجتمع يمكن أن يقهر فيه الإقتناع العنف . هذا من أهم مضامين الالتزامية[2] .

وإذا كان بامكان هؤلاء الدفاع عن إمكانية تحقيق حلم كهذا في واقع الإجتماع الإنساني ، فيصبح من باب أولى ، لديهم ، أن هذا القانون الطبيعي ، وخصوصا بصيغته الجديدة ، يصبح من أفضل الوسائل للحد من سوء إستخدام السلطة . وكان هذا هاجس جميع الذين قالوا بالقانون الطبيعي عبر تاريخ الحضارة الانسانية الطويل .

وإذا كان تحقيق المساواة بين الناس من جملة الأهداف التي قصد المصلحون الإجتماعيون تحقيقها بالدعوة الى القانون الطبيعي ، فإن غربلة عناصر هذا الهدف المتعددة وفصل القوى منها عن الضعيف السقيم كان من الخطوات التي ، لو لم تتحقق بنجاح ، لما كانت صيغة القانون الطبيعي الجديد ممكنة ومقبولة . وتصبح المساواة من هذه الزاوية ، قيمة إجتماعية وسياسية يتمتع بها من يستحقها على مدرج قيم حضارية مرغوبة . يتساوى الناس الذين يستحقون[3] المساواة .

وتذهب الالتزامية التي تدعم القانون الطبيعي الجديد الى ربط الاخلاقيات جميعا

---

(1) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، 1969 ص183 وما بعدها .

(2) ملحم قربان ، « الاخلاق والمجتمع » ، طبعة ثالثة ، بيروت ، 1974 .

(3) ملحم قربان ، إشكالات ، بحث : « الناس متساوون : بأي معنى »؟

بالسياسيات والاجتماعيات ربطا يتوثق الى حد يصبح معه إحترام الكلمة بعض من إحترام الذات[1] .

وقد حلم بعض المفكرين السياسيين ، ومنهم روسو[2] ، بالجمع بين العدالة والمنفعة في تصرفات الناس الاجتماعية . غير أنه لم ينجح بتحقيق حلمه ـ لا نظريا ولا عمليا . أما نحن ، وبفضل بعض المنطلقات المغايرة لمنطلقات روسو ـ ومنها المنهجي ومنها الفكري ـ فقد أصبح بإمكاننا الجمع بين العدالة والمنفعة . وهكذا حققنا حلم روسو . وفوق ذلك ، نتوقف بالجمع بين القوة والعدالة ـ الامر الذي لم يحلم به روسو . بل على العكس ، إذ حاول أن يثبت التمييز بينهما[3] . وزيادة في التوفيق ، نجمع بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة ، وبين الحرية والالزام . وهكذا تصبح ثمانية أبعاد القانون الطبيعي الجديد[4] .

ولكي يتحقق هذا الجمع ، ولو على مستوى فردى ، يكفي أن يلتزم الإنسان بجميع هذه القيم والمبادىء الإجتماعية بتصرفاته وممارساته . وإذا جدّ وتوفق ، غرس هذه القيم والمبادىء في أرض الواقع الاجتماعي .

أُلتزم بجمع المنفعة والعدالة والمصلحة الخاصةوالمنفعة العامة بجميع تصرفاتي :هذه هي صيغة القانون الطبيعي الجديد . ولما كان الالتزام يجمع بين التعقل والقوة والحرية والالزام ، كان النص الجديد هذا يشمل الابعاد الثمانية المذكورة .

هذا يضمن ، كما سبق وبينا ، تطبيق القانون الجديد في المجال الفردى . وهكذا تضمن فعالية هذا القانون الجديد قوة تنفيذه . أو بالاحرى قوة الانسان الذي يتبنى هذا التنفيذ فيتعداه جاداً، بغرس جذوره في واقع حياته . وبالتالي ، ومع الأيام ، في أرض مجتمعه . هنا يصبح التمييز بين القانون الطبيعي وبين الإنسان المصمم على غرسه واقعا إجتماعيا ضعيفا جدا هذا إذا بقي تمييز مقبول[5] .

---

(1) ملحم قربان ، **المنهجية السياسية** ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، دار الطليعة ، بيروت ، 1969 ، البداية ـ إهداء .

(2) جان جاك روسو ، **العقد الاجتماعي** ، الكتاب الاول ، المدخل .

راجع في هذا القسم من هذه الدراسات مقطع : العدل والقوّة .

(4) راجع للمقابلة ، ملحم قربان ، **الحقوق الانسانية** ،طبعة ثانية بيروت ، 1969 ، ص185 .

(5) على هذا المستوى ، أى على قمة الالتزام ، وعلى هذا المستوى وحسب يعقل عدم التمييز بين المبدأ المتبنى والانسان المتبنى لذلك المبدأ . وما يصح على الانسان الفرد يصح على مجموعة من الناس . هنا وهنا فحسب يصح وبكثير من التساهل ، قول شارل مالك « الثقافة هي البشر المثقفون » . ويكون هذا التساهل على حساب العلميّة والدقّة .

راجع كذلك : ـ النهار . عدد13168 ، تاريخ الاحد8 /5 / 1977 ، ص9 .

ويقدر الانسان ان ينفذ هذا الالتزام حتى ولو عاداه العالم كله .

ولنا في القول التالي ، إذا صحّ وصفا لواقع تاريخي ، شبه بينة على صحّة ما نقول :

« ونحن جميعاً في لبنان نعرف مصير الإمام عبد الرحمن الاوزاعي الذي قال : « لا غدراً بغدر ، ولا وفاء بوفاء » بل وفاءً بغدر ، فكانت النتيجة أن وفاءه للخصم الغادر لم يكن لمصلحته بل لمصلحة الخصم . . . . »(1)

نقول شبه بينة لأننا نحتاج ، من زاوية منهجيّة دقيقة ، الى الرجوع الى مرجع مباشر وأولي للتحقق من صحة نسبة القول الى الإمام الأوزاعي . ثم أن التثبُّت من صحّة القول لا يكفي بينة تدعم نظريتنا لأنها تدور على الفعل والتطبيق لا على القول وحسب . ثم إنها تتناول النيّة والغاية و انسجام الإثنتين مع الفعل كذلك . وهذه الأمور ليس من السهل لنا على الأقل أن نحاكمها المحاكمة الموضوعيّة العادلة . وحتى لو طبقت مقولة **الأوزاعي** عملياً تبقى القاعدة التي تشملها جزءًا وحسب من القانون الطبيعي . ولذلك ينبغي أن تكون محاولتنا أشمل وأبعد مدى . ومع هذه التحفظات كلها تظل ظاهرة الاوزاعي تلك خطوة هامّة جدّاً على الطريق الصحيح !

« - إن الاوزاعي منع قتل الرهائن التي تعطي بين الدول تأميناً لتنفيذ المعاهدات حتى ولو غدر العدو برهائن المواطنين إستناداً الى القاعدة : « وفاء بغدر خير من غدر بغدر » واستنادا الى الحديث الشريف : « أدِّ الأمانة الى من ائتمنك ولا تخن من خانك ». أما في القانون الحديث فإن قتل الرهائن يعتبر مخالفة قانونية إذا حصل إبتداء من أحد الطرفين . إلا أنه إذا حصل خلافا لهذه القاعدة ، وبسبب عدم وجود سلطة تنفيذية فوق الدول تؤمن معاقبة المخالف في القانون الدولي العصري ، فإن للطرف الآخر المعتدى عليه الحق ، على طريق المعاملة بالمثل ، أن يعاقب عدوه المخالف بما لا يزيد على نطاق المخالفة ، أي أن يقتل رهائنه ولو كانوا أبرياء . وبكلمة ثانية : الذي لا يجوز إبتداء يجوز على طريق المقابلة والمعاقبة ولو أصاب الأبرياء . « راجع مثلا كتاب هول : القانون الدولي العام ، رقم 135 ، صفحة 495 وما بعدها » . وهذا طبعا لم يقبل به الاوزاعي كما قلت » (2) .

أن تفترض وجود شخص فردي كهذا - وربما كان أن تفترض وجود إنسان كهذا ضرباً من الجنون - هو أن تتمادى بالمثالية حتى الجنون الذي يستحق الاحترام . هذا يعني أن افتراضاً كهذا ليس الإفتراض الواقعي ، ولكن مع هذا ، يظل إفتراض كهذا خاليا من التناقض الذاتي وقابلا ، بالتالي ، للتحقيق - ولو على حساب الكثير من القيم المتداولة بيننا .

لكي نتخلص من هذه الحالة - وبالتالي لنحتاط ضد الشوائب التي بيّنها لنا نقاد

---

(1) « جدلية المكر والسذاجة بين القدس والإسماعيلية »، الحوادث، العدد 1101، الجمعة 30 / 12 / 1977 الصفحة 5 .

(2) من حديث - مقابلة مع الدكتور صبحي المحمصاني ، الحوادث ، العدد 1115 ، الجمعة 17 / 3 / 1978 ، ص 71 .

القانون الطبيعي الكلاسيكي ، انه يخدم الأشرار على حساب الأبرار ـ نقدم فكرة الالتزام المتبادل حصنا ضد هذه النتائج السلبية .

يصبح النص الإجتماعي للقانون الطبيعي الجديد « ألتزم بجمع العدالة والمنفعة والمصلحة الخاصة والمصلحة العامة بجميع تصرفاتي إذا أنت التزمت بجمعها ايضا في معاملاتك معي » .

وتزداد بهذا فعالية القانون الطبيعي الجديد . وهنا تبرز مغانم الحياة الاجتماعية ومغرياتها . ولا شيء يمنع إتساع رقعة هذا الالتزام حتى يعمّ العالم بأسره . أو بالاحرى ، هنالك صعوبات عملية كثيرة تقف في وجه هذا الاتساع لرقعة الالتزام . وينبغي أن لا نقلل من قيمتها . المهم في القضية هو أن هذا الالتزام ـ وعلى الصعيد الفكري ومن الزاوية المنهجية ـ مفتوح لجميع الناس(1) . وأما تطبيقه ، وحتى بعد التزام الجميع به ، يظل عملية تتطلب الكثير من الدراسات وتخطي الكثير من الصعوبات . ولكن هذه ليست من صلب موضوع هذه الدراسات .

يبقى أن نرى إذا ما كانت هذه الصيغة الجديدة تتخطى إنتقادات هيوم ،الانتقادات التي وجهها ضد القانون الطبيعي الكلاسيكي .

هذه الصيغة ليست بحكم طبيعتها وصفا لضرورة منطقية .

إنها وصف لضرورة سببية موضوعية ـ تربط بين أسباب ومسببات كلها تخضع للتجربة الإنسانية والإختبارات القاسية العلمية وإن بدرجات متفاوتة . فموقف الإنسان الملتزم واقع إجتماعي سيكولوجي ، كما وأن الظروف الحياتية والإجتماعية التي يؤخذ الالتزام بغية تغيرها هي كذلك مجموعة من الوقائع والعلاقات التي تخضع للمعالجة العلمية .

ويدخل الاعتبار الادبي ، عن طريق الالتزام والارادة الانسانية والعقل الإنساني ، في معادلة الالتزام ، ولكنه يدخل ليقوي(2) الربط بين الموقف الذاتي ومجموعة الوقائع

---

(1) وهكذا ، يفي هذا بالبعد العالمي للثقافة ، البعد الكوني الذي يميز حتى بين المثقفين ، بالرجوع اليه :

« المثقف بالطبع مجذّر في تراث خاص ، وتابع لشعب معين ، ونابع من ثقافة مميزة ، لكن ثقافة المثقف الحقيقي فوق تراثه وأمته وشعبه وثقافته الضيقة .

« يخاطب الانسان كانسان في أي زمان ومكان »

(التوكيد لنا) شارل مالك ، « بيان قصر الثقافة في لبنان » جريدة **النهار العدد**13168 تاريخ 8 / 5 / 1977 ص9 .

(2) هذا إذا كان الملتزم جاداً بالتزاماته . وهل يمكن ألا يكون الملتزم « جاداً » ؟ إن الجدّية من جوهر الإلتزام . هذا على الصعيد الفكري . أما على صعيد الممارسة والتطبيق فالواقعية تقضي بأن لا نستغرب وجود بعض الملتزمين الذين ليسوا جدّيين مئة بالمئة .

الموضوعية والظروف والعلاقات التي تنتج عن ممارسة هذا الالتزام عليها بغية تطويرها للافضل .

وإذا قدر هيوم أن يفسّر الضرورة السببية(العلاقة بين السبب والمسبب) بالنسبة الى الإختبارات السابقة والميل السيكولوجي عند الإنسان المبني عليها ليتوقع حدوث أسباب مماثلة عند حدوث مسببات مماثلة ، فإنه من باب أولى ، يصبح بإمكاننا ، حتى ولو لم نستعن الا بمنطلقاته ، أن نفسّر الضرورة السببية التي يفترضها أو يحققها الالتزام بين عناصره ، أسبابا ومسببات . خصوصا وقد دخلت هنا الارادة الانسانية ، الواعية والمصممة لتزيد بمتانة هذه « الضرورة » وقوتها .

وهكذا نجعل القانون الطبيعي جديداً بطبيعته بعد أن نكون قد جعلناه ذا مغزى علمي تجريبي يقبل الدحض كما يقبل الثبت والبت .

وبعدما يدخل مفهوم القانون الطبيعي الجديد هيكل العلمية مفهوماً ذا مغزى محدد ومحتوى معين يساعد على ضبط التصرفات الإنسانية وإخضاعها لقانون يحكم سيرها ، يقرّب السياسة من العلمية تقريباً كبيراً . وذلك بضبطه للارادة الإنسانية والحرية الإنسانية وتوجيهها في إتجاه يمكن إستباق نتائجه بناء على معرفة القيم التي ينطوي عليها إلتزام أصحابها .

ومن الواضح أن لهذه الامور جميعها إرتباط واضح بالطبيعة الإنسانية .

الطبيعة الانسانية :

إن السؤال الذى حاول الفكر السياسي عبر تاريخه الطويل أن يجيب عنه كان سؤالا مضللا : هل الطبيعة الإنسانية خيّرة أم شريرة ؟ منهجياً ، السؤال يوجه الجواب في إتجاه خاطيء . ولذلك تعثر جميع المفكرين السياسيين الذين أخذوا بصيغته هذه .

يفترض السؤال أن الطبيعة الإنسانية إما أن تكون خيّرة وإما أن تكون بالمقابل شريرة . وهكذا انقسم المفكرون السياسيون حتى يومنا هذا قسمين : قسم ، مثل مكيافللي وهوبس ، تبنّى القول بأنها شريرة . وقسم ، مثل روسو ولوك ، مال الى الاعتقاد بأنها خيرة . وساندت المدرستين بينات تاريخية وظاهرات إجتماعية وسياسية كثيرة . ولكن ، هذا المهم ، لم تثبت صحة كليهما . لأن البينات التي ساندت إحداهما ، كانت بطبيعة الحال ، ولتناقضهما ، بينات تعاند الثانية .

إرتكب أفراد المدرستين كلتيهما خطأ مشتركا : التقليل من أهمية البينات المعاكسة لموقفهم . فخفت ، بالنسبة إليهم على الأقل ، ولو ظاهرياً وحسب ، البشاعة العلمية

التي تتلبسها مواقفهم . ذلك لأنهم ، بذلك ، يتنكرون لمبدأ منهجي هام : الأمانة الفكرية التي تتطلب ، من جملة ما تتطلب ، إعطاء البينة حقها من الاعتبار بقطع النظر عما إذا كانت تساند الموقف المتبنّى .

المخرج ؟ يكمن في تطبيق المنهجية الحذرة . البحث في طبيعة الناس هو بحث تجريبي . وبالتالي يتعثر كل باحث قبلي فيها . كما وأن السؤال المحدد يجب أن يتناول الفرد منطلقاً أولياً ـ إذ يختلف الناس بالنسبة لهذه القضية بطبيعاتهم وباختياراتهم على الأقل .

ولماذا يوضع السؤال على الافتراض إما . . . وإما ؟ بعد التجربة يتبين أن الطبيعة الانسانية هي مزيج من الخير والشر في وقت معا . فهي ليست إما خيّرة وإما شريرة بل هي مزيج من الإثنين معا . ليس بين الناس ملاك مئة بالمئة . كما وأنه ليس بينهم شيطان مئة بالمئة . كلنا مزيج من الإثنين معا .ـ هذا على وجه العموم . وافترض أن وجد شيطان من هذا النوع بين البشر أو ملاك فإن أهمية هكذا وجود تبقى فكرية فلسفية أكثر منها إجتماعية سياسية . لها أهميتها بالطبع . ولكن من زاوية النظرية المستقبلية لا بالنسبة للحاضر أو الماضي .

وكيف يختلف أحدنا عن الآخر ؟

بنسبة الشيطان فيه الى نسبة الملاك . فبينما أحدنا يتكون من 15 بالمئة من الشيطان و85 بالمئة من الملاك ، يتكون الآخر بنسبة مغايرة . وليس ما يمنع أن يكون إثنان (أو أكثر) يتمتعان بنسب متساوية .

على كل السؤال : أي مزيج هو شخص ما أو أية نسبة ؟ لا يصح أن يجاب عليه ، لكونه سؤالاً تجريبياً ، بطريقة قبلية تستبق الاختبار والتجربة .

فالاقرب الى الواقع ،أن نعتبر الطبيعة الإنسانية مزيجاً من الخير والشر ، ولكن أي مزيج هو فلان ؟ هذا أمر ، على أهميته ، لا نعرفه منذ الآن . وكل حكم قبل التجربة يظل غير مضمون . وحتى بعد التجربة يبقى الحكم غير مضمون بشكل نهائي . ولكنه يبقى ، على كل حال ، أضمن من الحكم القبلي . وعدم النهائية في الحكم هنا مرجعها لاسباب عديدة ، أهمها في سياق بحثنا هذا التطورية التي تخضع لها طبيعة الناس . فبعضهم على الاقل ، يحاول أن يستفيد من أخطائه السابقة ومن ممارساته الحياتية .

وأنه لمن الضروري أن نلاحظ كذلك أن هذا المزيج من الخير والشر الذى هو الطبيعة الانسانية ليس معطى جامداً وثابتاً . أنه متغيّر متطور . ومن هنا يصبح للمعرفة قيمتها وللاختبارات والممارسات المسؤولة في حياة الإنسان ـ ويقدر الإنسان العاقل أن

يستفيد كذلك ، وبسبب هذا التغير والتطور ، لا من تجاربه وحسب بل ومن تجارب الإنسانية جمعاء وتجارب جميع الناس كذلك . وهكذا فقد يفيد أحدهم أن يقرأ قصة بطل إنساني أو أن يرى عرضا سينمائيا يتناول قضية معينة بالتحليل والمناقشة والعرض .

ولنفس المنطق وللأسباب ذاتها قد يفيد الإنسان المفكر أن يلاحظ ـ ولو على مدى بعيد وطويل ـ تصرفات جيرانه وتركيبهم الشعوري والعقلاني ـ هذا على الرغم من إصرارنا على أن مراقبة الواقع شيء والإستنتاج المفسّر لهذا الواقع شيء آخر مختلف تماماً . والإثنان معاً يخضعان وإن بنسب متفاوتة ، لإمكانية الخطأ . من هنا تظهر أهميّة مبادىء المنهجيّة المؤتمنة ـ المبادىء التي تقود الإنسان الواعي المتنبه لها الى محجّة الصواب .

تأمل للاعتبار وللتحليل الناقد المقتبس التالي :

« إذ يقال أن اللبناني يحمل معه حين يهاجر ثلاثة اشياء تلتصق بشخصه إلتصاق الميراث العائلي ويقبع فيها مواجها بها كل شيء .

إنها الوجاهة أولا ، أي كل ما يعطيه بعضا من البريق البرجوازي ، ولهجة قريته ثانياً . فهو يحتفظ بها عندما يتكلم الإسبانية أو الإنكليزية ، وأخيراً تعصبه المحلي . يتكلم الإسبانية أو الإنكليزية ، وأخيراً تعصبه المحلي . ونستطيع أن نضيف الى هذه العدة والعتاد ثلاثة عناصر أخرى ، هي جرن الكبة ـ لأنه شخص أكول ـ وعبادة مصلحته الخاصة وولعه بالاغتراب وقد عاد كثير من المغتربين اللبنانيين الى البلاد ولم يتغير فيهم تقريباً أي شيء ، فكنت تجد واحدهم الرجل ذاته الذي غادر منذ ثلاثين أو خمسين سنة . وإذا كان هناك من تطور لديهم ، فهو تطور سطحي لا يتناسب حتى مع تطور بلدهم الأصلي ، أي لبنان . والموارنة خصوصا هم البرهان الحي على أن بعضاً من النماذج الاصلية المتحدرة من اللاشعور الجماعي وبعضاً من التحرر الارثي ـ كما يقول أصحاب الحكمة اللدنيّة ـ والتي لا تزال تتمحور منذ قرون حول موضوعة تحرر الشخصية المارونية ، نقول أن هذه النماذج الاصلية تترجم بالاجمال بخلق أو حتى باشباع مقدّر . . . جماعي ومتحدي وطائفي . والنزعة الغربية لديهم طالت وقولبت الذهن منهم لا الأعماق ولعل في ذلك برهاناً على أن الناس ليسوا أحراراً ولا هم سادة مصائرهم، إنهم العوبة ذاتيتهم . هذه « العلبة » النفسانية التي لا يشاركهم من الموجودات فيها أحد، والتي تسم بطابعها الراسخ سلوكهم الفردي والجماعي معبرة عن رسم أو بنية نموذجهم العقلي الأصلي .

والانسان في النهاية ضئيل الحرية . إنه أقرب الى أن يكون « مبرمجا » . وفي هذا ما يفسر الى أي حد كانت هذه « الشعوب » اللبنانية مختلفة عن بعضها بعضاً ، ولا تستطيع أن تفهم بعضها بعضا على الرغم من أنها تعيش جنباً الى جنب . فينبغي البحث في هذا التشريط عن السبب المباشر لهذه الحركة الجامحة التي تقود الفرد الى شوفينية دينية وطائفية متحدية وشبه عنصرية والتي تدفع الماروني الى هذا الحد من الشراسة » (1)

---

(1) كمال جنبلاط ، « مذكرات كمال جنبلاط » ، جماهير لبنان ،السبت 15 / 4 / 1978 ، ص 7 . راجع كذلك كتابه هذه وصيتي ، والوطن العربي التي تصدر في باريس والتي حصلت على حقوق النشر من منشورات ستوك ـ باريس .

وتطول ولا شك قصة تعليقاتنا الناقدة والمتعمقة على ملاحظات هذا المقتبس . ومن حسن حظنا أنها ليست جميعها مطلوبة بمنطق علاقتها بموضوع بحثنا . من هذه الملاحظات واحدة فقط تفرض علينا التعليق المقيم . تلك هي الملاحظة المتعلقة بحياة الإنسان .

« والانسان في النهاية ضئيل الحرّية »

وطالما كان هنالك إعتراف بحريّة الإنسان . ولما كان الناس يختلفون بعضهم عن بعض بالنسبة لهذه القضيّة أصبح التفكير النموذجي خطأ منهجياً في هذه الحالة . إنه يقود الى التعميم حيث لا يصح التعميم . « والإنسان » أي إنسان تتكلم عنه ؟ هل هو أبوك أم صديقك أم شقيقك - أم ليس هؤلاء جميعاً - إذ هؤلاء يختلفون ولا شك بشكل يمنع عليك هذا التعميم - إنما ما تعنيه هو « نموذج » أو « مثال » للإنسان ، وقد لا يمت اليه الناس جميعهم بصلة قربى - اللهم سوى صلة الاسم الواحد !

وإذا رأينا ، ونحن ندافع عن الحريّة واعين لاهميّة إنجازاتها الحضاريّة ، في هذا القول ما يغمط الحريّة حقها - إجمالا - فإننا لنتذكر من ناحية أخرى أن بعض النـاس ، وهذا واقع تاريخي واجتماعي لا يصح نكرانه ، يرفضون أن يتحرروا ، بالرغم من أن لهم حق بالحريّة . وربما كان ذلك لأن الحريّة ذات ثمن باهظ : تطلب مغالبة الصعاب ودفع الجهود المستمرّة والجاهدة ، وتحمل المسؤوليات .

وتبقى الحريّة ذاتها - وعلى ما لها من ثمن باهظ - من الوسائل التي تنقذ من مزالق الحرية ؟

ولنفس المنطق . . . ومن هنا يصبح للحرية اهميتها . انها توجه هذا التطور . وبالتالي ، تقدر ان تزيد من خير المزيج الذي يتكون منه خيرا . او ، بالمقابل ، واذا قرر ذلك ، يقدر ان يعدّل شر مزيجه .

وهذا هو الأساس الأنطولوجي الذي يربط الالتزام بالاجتماع وبالسياسة بعد أن يكون قضية شخصية أخلاقية .

الحرية الأصيلة

وإذا كانت الحرية الأصيلة ذات أبعاد ثلاثة(1) ، فإن هذه الأبعاد تجد في الالتـزام وبالتالي في القانون الطبيعي الجديد أبرز مظاهرها وجذورها .

---

(1) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ،طبعة ثانية ،بيروت،1969 ، الجزء الثالث ، الفصل الاول : « الحرية وأبعادها » ص ص140 وما بعدها .

ومن حسناتهـا المتعددة أنها تتخطى « التناقض » الروسوي المعبـر عنـه بالقـول : « الارادة العامة وحدها يحق لها أن تجبر إنساناً على أن يكون حراً » [1] .

كما وأنها ، وهذا الأهم ، تجعل من قول جون ستيورت ملّ المشهور : « تنتهـي حرية الانسان الفرد حيثما تبتدىء حرية سواه ». تجعل مـن هذا القـول المأثـور ، على صحته ، نظرية محدودة التطبيق . إنها تفسح في المجال لتنظيم إجتماعي يتخطى هذا القول لى آفاق أرحب .

الماورائيات (أو العلمنة) والأخلاقيات

وتتخلّص الإلتزامية التي تدعم القانون الطبيعي الجديد ، ولاسباب منهجية تحقيقية محضة ، من الإهتمام بعلمنة القانون الطبيعي أو بدعمه الماورائي .

« المهم أن نعرف الأن اننا بحاجة الى أشخـاص تتحلى بالاخـلاق وتؤمـن ، عن إخلاص وعمق اقتناع ، بأن غرس بذور تلك الاخلاق في واقع الحياة ، مهما كانت عملية هذا الغرس صعبة ، وان تطبيق المبادىء الاخلاقية على تصرفات الناس ، مهما كان هذا التطبيق محرجا هما عمليتان تستحقان الجهاد والتضحية . إنهما من الواجبات الإنسانية التي لا تغتفر خطيئة إهمالهما » .

« ولا يهمنـا الآن أن نسـأل ، متـى وجـد هؤلاء الاشخـاص ، عن ما ورائيات أخلاقيتهم . لتكن دينية . أو لتكن علمانية . لتكن ما يشاؤنها أن تكون أو لا تكون . أخلاقيتهم الأصيلة هي مطلبنا وربطها بالمجتمع ربطاً يدفعه الى الافضل هي مهمتهم ومهمتنا معا . وما عدا ذلك فهو من الحشرية الفكرية . بكلمات مغايرة ، أسانيد تلك الأخلاقية هي من شأنهم وحدهم ـ الا متى خلقت لنا ولهم خصومات عملية مسلكية [2] »

ومن حسنات هذه النظرة ، وبفضل المنهجية المؤتمنة ، إنها تفسح في فرص التعايش بين الدّين والملحد . وإن هذا لمن متطلبات الحرية وتطورها والاصرار على أبعادها المتعددة ومضامينها المضمونة بالمنهجية المختارة والدراسة المنصـفة والمسؤوليّة [3] .

ينتج عن هذا القول المبرر : تعشش المتناقضات في المجتمع الحر . هذه ضريبـة الحرية ـ أو بالاحرى التمادى بتطبيقها ـ أما خضوعـاً لتطـورات العصر المستحدثـة وإمـا إطلاقاً لعنان الحرية محبة بالحرية ذاتها أو بما يستجلبه من حسنات .

---

(1) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي .

(2) ملحم قربان ، « الاخلاق والمجتمع » ، 1974 ص10 .

(3) ملحم قربان ، « المواقف الحاسمة » ، مجلّة العدالة ، عدد ممتاز بيروت ، 1970 ، ص12 .

ومن الطبيعي أن ترافق هذه الحسنات نتائج غير مرغوب فيها ـ مثل التناقض السالف الذكر . النظرة الصحيحة هنا تكمن في تقرير كيفية معالجة هذه السيئات مع الحفاظ معا على الحرية ذاتها ، تمادى تطبيقها ، وعلى نتائجها المرغوب فيها . إنها تخلق مسؤوليات جديدة للمهتمين بالشؤون السياسية والاجتماعية . وهذا مطلب ليس بمستغرب في نظر الواقعيين الحكيمين . أن لا تغامر هو أن لا تتعرض للخسارة . ولكن ، هو كذلك ، أن لا تأمل بربح . وبقدر ما تعظم المغامرة بقدر ما يعظم ـ وبالنسبة ذاتها تقريباً ، مجال الربح والخسارة معاً .

منطق الجبان هنا لا يغامر . فينكفىء على ذاته ويضحي بالحرية بحجة مطلب السلامة . أما الجريء الشجاع فيركب مركب المغامرة مراهناً على النجاح والكسب ومستعداً في الوقت ذاته ـ وبعد أن يعمل جميع ما بوسعه أن يعمله ويحتاط ماوسعه الاحتياط له ـ مستعداً أن يقبل بالخسارة التي يمنى بها نتيجة لمغامرته .

والمنطق الثاني هو منطق الحضارة الانسانية ـ والا فلماذا يركب إنسان طيّارة بدل السيارة ؟ أو يمتطي الحمار ؟ أو الجَمَلَ ؟

ومن هذا المنطلق يتبرر الربط بين العدل والقوة في تاريخ الفكر السياسي . ولم يكن التقليد المعروف فيه . بل العكس هو الصحيح . العادة ، كانت وفي إطار معطيات حضارية معينة ، الفصل بينهما لا الوصل . وتغيّرت تلك المعطيات واكتشفنا ، لحسن حظنا وحظ النظرية السياسية ، كيفية الربط بينهما . وتمايزت لدينا مركز وصلهما ومراكز فضلهما .

العدل والقوة[1]

عرف تاريخ الفكر السياسي أكثر من محاولة للتمييز ـ حتى الفصل القاطع ، بين العدل والقوة . نختار من هذه المحاولات إثنتين : المحاولة الافلاطونية والمحاولة الروسوية .

نفعل ذلك لنبين : أولا ، أن الفصل بين المقولتين المذكورتين هو فصل جوهري وضروري للتنظيم السياسي والاجتماعي المشكور ، وثانياً ، إنهما وإن انفصلتا أصلا كمقولتين وصفيّتين للعالم الخارجي ، فإن الانسان ، وهذه ميزتة الجوهرية ، قادر على جمعهما في تصرفاته .

---

(1) ملحم قربان ، محاضرات في تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى : سنة 1967-1968 ، ص1 .

ومن ثم ننتقل الى القانون الطبيعي الجديد الذي هو موضوع إلتزام لنبين أن هذا القانون ـ وبهذا الاطار المعطى وعبر الانسان الملتزم بتحقيقه ـ قادر على جمعهما .

1 ـ المحاولة الافلاطونية

تعتبر جمهورية افلاطون اطروحة مفصلة تتمحور بحوثها جميعها حول تعريف العدالة .

كيف تتميز العدالة عن حكم الاقوى ؟

لقد حاول افلاطون ، في جمهوريته(1) ، أن يدحض رأى تراسياكس القائل : « العدالة هي حق الاقوى ». أو « العدالة هي مصلحة الاقوى » .

أ ـ « الأقوى » = « صاحب الجسم القوي »

ويتساءل عما تعنيه كلمة « الاقوى » في هذا التعريف ، فهل هي تعني الاقوى جسديا ؟

وكان الجواب نفياً قاطعاً . ولا يحتاج مثل هذا الجواب الى تبرير . ذلك لأنه من الواضح اننا اذا ما عرفنا العدالة بقولنا أنها العمل لمصلحة الأقوى، وإذا سلّمنا بأن « الاقوى » هو القويّ جسمياً ، لاضطررنا الى الأخذ بشريعة الغاب أساساً للمجتمع . وهذا مما لم يرق طبعاً للذوق الاغريقي المتمدن وعلى الاخص الطامع في تهذيب هذا الذوق ـ مثل سقراط المعبّر عن آراء أفلاطون في **الجمهورية** .

أن يتعالى المجتمع الانساني على شريعة الغاب كان، بكلمة ثانية، أحد مفترضات الحضارة الاغريقية . من هنا تبدأ مأساة الانسان السياسي . ومن هنا كذلك ينطلق مفهوم « السياسة » ذاتها(2) . فالسياسة حالة طالما تمتّع بها الإنسان لعدم قبوله بشريعة الغاب من جهة ولعدم تمكنه ، من جهة ثانية تحقيق المجتمع المثالي(3) « المجتمع الأفضل » .

---

(1) أفلاطون ، الجمهورية ، الكتاب الاول ، الفصل الثالث .

(2) ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ،طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، دار الطليعة بيروت ، 1969 ، ص348 وما يليها .

(3) ملحم قربان « الاخلاق والمجتمع »، طبعة ثالثة ، بيروت ، 1974 ، ص7 .

ب - « الأقوى »[1] = « الحاكم » :

وعندما يستبعد هذا التعريف للأقوى ينتقل الى تعريف آخر له : أى الحاكم .

ويضع أفلاطون هذا التعريف على محك الاسلوب السقراطي . وتجرى بين سقراط وبوليماركس المحاورة الديالكتيكية التالية :

« س - أخبرني إذن ، الا تعتقد بأنه من العدل طاعة الحاكم أي « القوي » ؟

ج - نعم .

س - هل هو معصوم عن الخطأ ؟

ج - بالطبع لا .

س - وبوضعه للقوانين قد يحسن كما وأنه قد يخطىء ؟

ج - بدون شك .

س - وإنه يحسن عندما تكون القوانين بمصلحته .أما عندما تكون هذه القوانين ضد مصلحته فإن عمله هذا هو عمل طالح .

ج - نعم .

س - ولكن على المواطنين على كل حال أن يطيعوه . وفي طاعتهم هذه إنما هم يقومون بما هو حق وعدل .

ج - بالطبع .

س - وإذا كان الامر كذلك ، حسب قولك ، فيكون من العدل أن يفعل المواطنون ما هو ليس بمصلحة الفريق الاقوى أو الحاكم . كما وأنه من العدل أن يفعل المواطنون ما هو بمصلحة هذا الحاكم .

ج - ما هذا الذى تقوله ؟

س - بالضبط ما قلته أنت على ما أعتقد . ولكن دعنا نتمعن بالامر ثانية . أو لم تعترف بأن الحكام ، عندما يسنون بعض القوانين للمحكومين ، قد يخطئون في تقدير مصالحهم ؟ وفي نفس الوقت ذهبت الى أنه من العدل أن يطيع المواطنون هذه القوانين - أو ليس كذلك ؟

ج - نعم .

س - هذا يعني أنه من العدل أن يقوم المواطنون بأعمال ليست بمصلحة الاقوى أى الحاكم . لأن هذا ، لسبب ما ، كقصر النظر أو قلة المعرفة ، قد يطلب من محكوميه أن يعملوا ما هو مضر بمصلحته . وأنت تقول أنه عدل أن يفعل المحكومين ما يطلب منهم . وفي هذه الحالة ، يكون واجبهم عكس ما

---

(1) = هي علاقة المساواة أو إذا فضلت المرادفة .

ذهبت اليه بالتمام ، لان الضعفاء عندئذ يقومون بفعل ما يضرّ بمصلحة الاقوى . يجب أن ترى - وأنت الذكي الخارق الذكاء - كيف يتبع هذا الاستنتاج من المقدمات التي بدأت منها ؟

ج - نعم يا سقراط قال بولماركس . هذا مما لا ينكر » .

جـ - « الاقوى » = « مصلحة القوي » = « ما يعتقده الاقوى من مصلحته » :

ويحاول كلايتوفون أن يتدخل بعد هذا ، فيرادف بين « مصلحة الأقوى » وما يعتقد الأقوى بأنه من مصلحته . غير أن هذا لا يجديه فتيلا . لأنه إذا ما أخطأ الاقوى دعا المحكومين الى عمل ما يعاكس مصلحته .

د - « الاقوى » = « الحاكم المعصوم عن الخطأ » (1)

بعد ذلك يعود كلايتوفون فيرادف بين الأقوى والحاكم المعصوم عن الخطأ . ذلك أن ارتكاب الأخطاء من مظاهر الضعف » .

هنا يقابل أفلاطون بين « الطبيب » (2) و « الحاكم » . ولكن الطبيب هو الاقوى وهو بتطبيبه المريض يخدم مصلحة الأضعف . فالأقوى إذن يخدم الأضعف وليس العكس .

فالنظرية القائلة بأن العدالة هي العمل بمصلحة الاقوى هي نظرية ضيقة وضعيفة لا يمكن للعاقلين القبول بها . وهكذا يجب علينا ، من زاوية هذه الحجج ، أن نفرّق بين العدل والقوة . وهكذا يكون لأفلاطون ، والفكر الإغريقي الإيجابي ، ما يريدان !

II - روسو يعالج القضية :

وحاول أيضاً روسو في **العقد الإجتماعي** أن يدافع عن النظرية ذاتها . وإن كانت محاولة روسو أضعف منطقياً من محاولة أفلاطون فإنـه من المفيد لدارسي السياسيات أن

---

(1) هذا مثل واضح على الاسلوب الديالكتيكي السقراطي . وأهم عناصره التي يتناساها البعض أحياناً هي تلك التقدمية أو الارتفاع بالبحث من مستوى الى مستوى أعلى أو أقوى : أي من مستوى يصح عليه إنتقاد نظرية الى مستوى تتخطى عليه النظرية الانتقاد الموجه ضدها .

(2) لقد طغى على تفكير أفلاطون الميل الى اعتبار الحاكم طبيباً للمجتمع . وينعكس هذا الميل في نظريات أفلاطون السياسية المركزية كالقول بالطبيعة العضوية للدولة وكالقول بأن السعادة هي في نهاية المطاف نوع من الصحة لمجتمع عضوي يقوم كل عضو فيه بالمهمة التي خصته بها الطبيعة على أكمل وجه .

ولقد عاب المفكرون اللاحقون هذا الميل عند أفلاطون . وزعموا أن هنالك فوارق مهمة ومتعددة بين السياسي والطبيب وأن التعامي عنها يشوّه المفهوم الحقيقي للسياسة ، كما يشوه المفهوم الحقيقي للانسان وللمجتمع « للعضوي » .

من هنا تبدأ محاولات تعريف « عضوي » تعريفاً يدافع عنه بمنطقية ومنهجية وعلمية .

راجع لمثل هذا النوع من التعريف كتابنا **الحقوق الانسانية** .

يقابلوا بين هاتين المحاولتين في تاريخ الفكر السياسي . ونرى أنه من الضروري عرض هذه المحاولة الروسوية ، لأن لنا رأياً نقدياً في المحاولتين ـ محاولة أفلاطون ومحاولة روسو ـ ولأن عرض نظرية روسو يجعل على الأرجح هذا الرأى أسهل مأخذاً . ولو لم يكن للرأى قيمة هامة فيما يتعلق بفهم النظرية السياسية إجمالا لاستغنينا عنه .

يقول روسّو : [1]

آ ـ « القوة صفة مادية ، وبالتالي فلا يسعني الا ان اتساءل كيف يمكن ان يكون لها مفاعيل ادبية » .

يفترض هذا القول الفصل القاطع بين الماديات والادبيات . وهذه هي دعوى عمانوئيل كانط[2] . ويفترض كذلك ، الإفتراض المشكوك فيه عملياً ، لا الفصل التام وحسب بين المادّيات والادبيات بل وكذلك عدم التفاعل المتبادل أو التأثير والتأثر بين النوعين لا مباشرة ولا مداورة .

ب ـ « لأن نخضع للقوة هو عمل ضرورى يفرض علينا فرضا وليس لنا به خيار . على أفضل الاحتمالات هذا الخضوع هو من الحكمة الواقعية . فبأى معنى هو واجب ؟» .

بكلمات ثانية الحكمة الواقعيّة شيء والواجب شيء مختلف تماماً ولا يصحُّ أن يلتقيا ولا بطريقةٍ من الطرق . إن بناء جسر بين المنطقتين عملية مرفوضة قبليا ـ الرفض الذي نرفضه[3] .

ج ـ « إفترض ، لبرهة ، أن هذا الحق المزعوم واقع . النتيجة في رأيي لهذا الزعم هي خليط من الترهات التي لاتقبل تفسيرا . ذلك لانه إذا كانت القوة تخلق حقاً ، ولأن المعلول يتغيّر مع العلة ، فكل قوة أقوى من الاولى تنتزع الحق منها . وحالما يصبح التمرد ممكنا مع شيء من الحصانة ، يصبح عدم الطاعة أمراً مبرراً ، ولكون الاقوى دائما صاحب الحق ، الشيء الوحيد الذى يهم إذن هو أن تعمل على أن تصبح الاقوى . ولكن أى حق هو هذا الذى يضمحل حينما تضعف القوة ؟» .

يقصد روسو في هذا المقتبس أن يفضح شائبة فكريّة : أن « القوة الراضخة » غير « القوة المنتصرة » . وتصحّ حجّته على الصعيد الفكري المحض . أما على الصعيد العملي فالقضية تختلف اختلافاً مهماً[4] .

---

(1) ـ العقد الاجتماعي ـ الكتاب الاول ، الفصل الثالث .

(2) Immanuel Kant. *Critique of Practical Reason.*

(3) لتطبيق هذا الرفض ـ عمليّة فلسفيّة ذات أبعاد سياسيّة وحضاريّة إنسانية ـ تطبيقاً يفاخر بهندسته وإنجازاته الفلسفات الحضاريّة المستحدثة راجع كتابنا **الواقعية السياسيّة** .

(4) تتصل هذه القضيّة بمسألة هامّة جداً ، مسألة ، هل تخلق القوّة حقاً ؟ ونذهب الى أنها ، أحياناً ، وعملياً ، تفعل . وتجدر بنا الملاحظة ههنا أنه عند هذه النقطة بالذات تمد الواقعيّة جذورها في التاريخ الواقعي للانسانية بطريقة ترتبط به بقوّة وصمود وتستنبت المبررات القانونية ، حتما ، والادبية الاخلاقية ، ربما .

د ـ « إذا ما أكرهنا على الطاعة ، لانتفت بذلك حاجتنا الى الطاعة المبنيّة على الواجب ، وإذا لم نكره على الطاعة ، نعفى من واجبها . فمن الواضح أن كلمة « حق » لا تزيد شيئاً مفيدا على مفهوم القوة : ففي هذا السياق إذن هي لا تعني شيئاً عن الاطلاق ».

يرى القارىء المدقق تحكُّماً تعسفياً في هذا الحكم . ذلك لأنه حياتيّاً قد يتواجد الامران في تصرّف إنساني معينّ . وأن يهمل الانسان المتصرّف أحد هذين الأمرين ويخضع للآخر هو عمل يتحمل المتصرف نفسه مسؤوليته . وواضح أن روسو يشرع لهذا المتصرف بفرضه عليه حالة واحدة من اثنتين يقدر هذا المتصرف بفضل حريته ان يختار حالة منهما .

هـ ـ أطِعْ القوة السائدة . إذا عنى هذا لا تقاوم القوة ، فإنه إرشاد حكيم . غير انه سطحي جدا . اقدر ان اقول انه لا يخالف ابدا » .

وهنا ايضا يورط روسو نفسه في خطإ مبين . اذ ان هذا الارشاد قد يخالف . في الواقع قد خولف تاريخيا . وهل هو حقا ارشاد « حكيم » ؟ يتوقف الحكم النهائي بذلك على دراسة الظروف ذات العلاقة .

و ـ « انا اوافق على القول بأن جميع القوى مصدرها الله . ولكن هكذا المرض . فهل هذا يعني اننا لا يسمح لنا بدعوة الطبيب ؟ » .

هذا صحيح . ولكن ما قيمة الاعتراف به لموضوع بحثنا ؟ وتبقى الإشارة إليه ، مع ذلك ، ملاحظة ذكيّة جدّاً . غير أنه يبقى أقرب الى «التذاكي» منه الى الـذكاء الحـاذق الثاقب النظر .

ز ـ « يفاجئني قاطع طريق في غابة . الا يجب ان اسلمه كيس دراهمي مكرها ؟ وافترض انه بامكاني التمنّع ، فهل انا ملزم ضميريا بتسليمه ؟ اوليس من المؤكد ان المسدس الذي يحمله بيده هو ايضا قوة ؟ » .

إن الجـواب القَبلي على السـؤ ال الأول هو جواب لا يسـتفيد من تطبيق المبادىء المنهجيّة الصحيحة . وعندما تتنبه الى تلك المبادىء تعـرف أن الجواب الصحيح عن هكذا تساؤ ل يختلف باختلاف الاشخاص والظروف .

« دعنا نقر إذن بأن القوة لا تخلق حقاً ، وبأننا ملزمون بطاعة السلطات المسوّغة وحدها ».

هل تخلق القوة حقاً ؟ هذه قضيّة ضخمة تتطلب معالجتهـا نفسـاً طويلا وجهـوداً مضنية. أضعف الانتقادات التي يصح توجيهها لروسو هنا هي أنه يتسرع في الوصول الى موقف منها . وقد يكون هذا الموقف ، بعد الدرس والتحليل ، خطأ مبينـاً .

ج ـ تحليل ونقد :

إن النظرية التي يدافع عنها روسو ، كسلفه أفلاطون ، هي : « أن العدالة ليست حق الأقوى » ، أو إذا شئت ، أن العدالة شيءٌ والقوّة شيءٌ مختلف تماماً .

أما الاسباب التي يلجأ اليها في دعم هذه النظرية :

1 ـ التمييز بين الماديات والادبيات (أ ب ج د).ولكن هذا هو بالضبط ما يبغي برهانه.

2 ـ التمييز بين الخضوع للامر الواقع الذى هو حكمة واقعية في أفضل الحالات والخضوع الطوعي المبني على اقتناع بواجب (ب ، هـ، ز) . ونرى هنا التمييز الموثوق بين الالزام والالتزام . (1)

3 ـ اللجوء الى المعنى اللغوى المتعارف عليه بين الناس والذى يدعم التمييز بين « الحق » و« القوة » (د) .

4 ـ إستخدام التمييز بين الحق والقوة أو بين الادبيات والماديات ليبرهن نظريته بواسطة بيان الخلف عن طريق مبدأ العلة والمعلول (ج) .

5 ـ إن القول بأن مصدر القوة هو الله لا يعني ضرورة وجوب إطاعتها (و)

6 ـ الحق هو أمر دائم . ما كان حقاً يوماً يبقى حقاً أبداً . أما القوة فهي أمر وقتي يتغيّر مع الظروف(ح) .

إذن ، ان برهاناً كهذا ، لكي يكون مقنعاً ، لا يستند الى مبادىء المنطق وحدها .

وفي جميع أطوارها كانت النظرية السياسية تساند من جهة اعتبارات جمة ـ حوادث تاريخية ، معتقدات دينية ، بناء المجتمع الطبقي والاقتصادى ، تقدم العلم ومدى انتشار المبادىء العلمية العصرية (2) . إن هذا التداخل بين النظرية السياسية والعوامل غير السياسية يجب أن لا يغرب أبداً عن ذهن الدارس للسياسيات .

ومنطلقاً من هذا المبدأ نرى أن برهان روسو المدروس سابقاً يربط السياسة ربطاً وثيقاً :

أولا : ـ بالمنطق ، عن طريق ما سمي ببيان الخلف ومبدأ السببية (3)

---

(1) يراجع لكشف هذا المفهوم وطبيعة خطورته كتابنا المنهجيّة والسياسة . وخصوصاً ربطه، عن طريق تحليل القانون الطبيعي ، بمفترض حضاري هام . ويتبين عند هذه الوصلة بالذات مقدار ما نقوم به ، وعمقه ، وخطورته ـ إذ ينقل محور التفكير الحضاري الذي نعرف من « ثابت » « الالزام » الى ثابت « الالتزام » ـ هذا إذا ما تبينّا لغة أرخميدس حيث يقول : « أعطني نقطة ثابتة لانقل لك العالم بأسره » . فعلى مذهب هذا القول « ندّعي » أننا ننقل محور الحضارة الإنسانية بفضل نقل أحد مفترضاتها الأساسيّة !

(2) وعند التدقيق لا يصح أن يعتبر برهاناً على الاطلاق لأن الربط بين مقوّماته ونتائجه مفقود تقريباً .

(3) راجع المنهجية والسياسية ص390 لتأثير نظرية نيوتن على مفهوم الديكتاتورية المتعسفة .

ثانياً : ـ بالجو الديني السائد . وهذا الجو أصبح في عصر روسو جواً علمانياً على الاغلب . ولو لم يتهيأ مثل هذا الجو العلماني لما استطاع روسو أن ينفي الربط الوثيق بين مبدأ « مصدر القوة هو الله » من جهة وبين مبدأ « عدم وجوب إطاعتها » من جهة ثانية . إن قولا كهذا مثلا في القرون الوسطى هو ضرب من الجنون المطبق[1] .

ثالثاً :ـ التمييز بين الادبيات والماديات (1 اى آ و ح و د) وما ينتج عنه لغوياً (3 اى د) وقد حاول بعض المفكرين الذين راودتهم فكرة جعل الاخلاق علماً دقيقاً أن ينفوا هذا التمييز أو على الأقل أن يخففوا من حدته . ومن هذا الاتجاه المدرسة المنفعية في الاخلاق والسياسة والنظرية التطورية في علم الحيوان وفي الاخلاق والاجتماعيات . غير أن هذه المحاولات لم تثبت جدارتها العلمية فاضطرت الى التراجع بعض الشيء عن مدعاها .

رابعاً : ـ وأخيراً يميّز روسو ـ الامر الذى لا مهرب منه لكل من يتعاطى الاجتماعيات عامة والسياسة على الاخص ـ بين الحكمة الواقعية ومنها الخضوع للامر الواقع عندما لا تكون في اليد حيلة ضده ، وبين الحكمة المثالية أو المبدئية من جهة ثانية . وينبع هذا التمييز من التمييز بين النظرية والتطبيق . ولما كان تحقيق مبدأ معين أصعب بكثير من القول به والايمان بصحته كان من الضروري أن نحافظ على التمييز بين الامر الممكن تطبيقه والامر الذي ـ وإن لم يطبق ـ هو الكمال بعينه .

وتزداد أهمية هذا التمييز في معرض بحثنا للقانون الطبيعي ، وللالتزام . ما هي الحكمة الواقعية ؟ وما هي « الحكمة المبدئية » ؟ وأيهما يختار الملتزم في ظروف معينة وضمن إطار معطيات محددة ؟ .

منهجياً هذه أسئلة يسأل عنها بالنهاية صاحب العلاقة نفسه . ومن العبث البحث فيها بمعزل عن تفهم الامور الاولية الكثيرة عنه. ومن الخطأ الفادح التشريع[1] بخصوصها .

وهذا من متطلبات الثقة التي يضعها الملتزم بالملتزم .

وهل هنالك مبررات ، او يمكن ان تكون مبررات ، لجعل هذه الثقة كاملة ونهائية ؟ كلا . هذا على المستوى الفكري الفلسفي المحض . ومن هنا تظل ثقتنا ، ان كنا ملتزمين ، بالملتزمين نوعا من المغامرة .

---

(1) وجاء في *(Summa Theologica)* للقديس الاكويني(Thomas Aquinas) وكان هذا معبّراً عن الجو العام للقرون الوسطى . « مصدر جميع السلطات الانسانية هو الله . والذي يقاوم هذه السلطات في نطاق شرعيتها إنما هو يخالف أوامر الله » أخذاً عن الرسول(في الرومانيين13)2,1( ) .

(2) راجع لذلك المنهجية والسياسة ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، دار الطليعة ، بيروت ، 1969 ، الفصل الرابع بحث : « مفترضات منهجيتنا ومبرراتها وحدودها »

اما على الصعيد العملي ، فيكفي ان تساند هذه الثقة بينات واسانيد وروحية وبنيان شخصية ـ معا لدى الواثق والموثوق به مما يجعلها مغامرة تبشر بالنجاح وتساعد على الرهان المؤ تمن .

تبقى معرفة ماللجمع بين القوة والحق او العدل من حسنات .

ومتى اجتمع الحق والقوة ضاعت على العابثين بالحياة الاجتماعية ، وطالما عاث هؤ لاء بالحياة الاجتماعية فسادا ، فرص استغلال ضعف الحق لصالحهم وقلّت ، ان لم نقل انتفت تماما ، امكانات المتاجرة بالعدالة سلعة تباع وتشرى في سوق النخاسة[1] .

نقول « قلّت » ولا نجرؤ على البث بالنفي المطلق لهذه الامكانات الاستغلالية لاسباب منهجية تحقيقية كذلك . ويعود هذا الى طبيعة تركيب القانون الطبيعي الجديد وعلاقته بالظروف الحياتية التي تدعو اليه سبباً وبالتالي بالوقائع الحياتية أيضاً التي تنتج عنه مسبباً .

ربّ ملتزم أخفق في ممارسة إلتزامه ممارسة ناجحة مئة بالمئة . عندما نجبه بهكذا معضلة نجابه مشاكل عدة منهجية وفكرية ونظرية وعملية . إذا دلّ هذا على شيء فإنه يلفت نظرنا الى حدود التزاميتنا من جهة ويعلمنا شيئاً من التواضع والواقعية من جهة ثانية .

نعم لقد ادعينا الكثير من الحسنات للقانون الطبيعي الجديد ، وهو حقاً يستحق ذلك الادعاء . ولكن هذا لا يعني اننا نعتقد أن للقانون الطبيعي الجديد في إطار الالتزامية التي تؤمن إطاره الحضاري مركزاً يتمتع بقدرة سحرية عجيبة لحل جميع مشاكلنا السياسية . إن هذا لأبعد ما يكون عن الواقع من زاوية نظرة موزونة . تظل مشاكلنا ، في نهاية الامر ، ولو على مستويات مختلفة ومتعددة ، تتطلب من ذوي العبقرية فينا شحذ عبقريتهم للسير بنا على طريق التقدم والفلاح .

ومن هنا يعاد السؤ ال الذي تكرر عبر العصور :

هل تبرر الغاية الوسيلة ؟

وما يصح على « الطبيعة الانسانية » من منهجيات السؤ ال والجواب ، وما ينتج عن جوابها الصحيح أو المضلل ، يصح كذلك بالنسبة لسؤ ال اكتسب أهمية خاصة في تاريخ الاجتماعيات والاخلاقيات والسياسيات معاً : هل تبرر الغاية الجيدة الوسيلة السيئة .

---

(1) هذا أضعف الايمان . وأقواه رفع راية الحق تجاه جميع الظالمين على مختلف هوياتهم . وبين أضعف الايمان وأقواه مراتب تعددت مشاربها السياسية وأشكالها الاجتماعية .

هنا كذلك ليس الجواب الصحيح « نعم » . كما وأنه ليس « لا » .

ليست القضية بهذه السهولة . والمبادىء التي تقرر الجواب الصحيح في إطار موضوعي وحياتي معينّ تتعدد وتتشعب إعتباراتهما ذات العلاقة بالقرار النهائي . منها وأهمهاربما ، إنناملزمون ، حضارياًعلى الاقل ، بمساندةالخيرومحاربةالشر .

وفي ظل هذا المقياس ، وفي إطار الاعتبارات الموضوعية والحياتية جميعها ذات العلاقة العلمية بجوهر البحث ، يتبين للباحثين المدققين ، أى النقاد ، كما يتبين ، للقائمين بالاعمال المسؤ ولة ، أى صانعي التاريخ ـ وكلنا صانع لتاريخ حياته على الأقل أن الموقف المبرر من قضية التبرير المطروحة يتغيرّ نسبياً ـ هذا على الرغم من استناده الى أحكام ثابتة ، كوجوب مساندتنا للخير ومعاداتنا للشر، من جهة ، والى وقائع وعلاقات موضوعية قائمة من جهة ثانية . وهذا هو بالضبط ما ينشلنا من هوّة النسبية القاتلة للمعرفة وللمسؤ ولية . وهنا أيضاً نعتبر من أخطاء الماضي ونوظف الابتكار !

هذا هو القانون الطبيعي الجديد ، إذن تغيرت طبيعته ومحتوياته وبالتالي تمتع بشرف الإنتماء الى العالم المعيوش ـ عالم الانسان الملتزم .

وفي هذا العالم يجذّر وينمو ويزهر ويثمر . وليس من الممكن أو الواقعي أن يطلب منه ما لا يقدر هذا العالم أن يقدمه له من معطيات الحياة . هذا هو إطاره الحيوى ومجاله .

ولكنه ، وإن تأثر بهذا الاطار، فلا يكتفي بهذا الدور السلبي وحده . إنه له وفي هذا الاطار بالذات تأثيرات كثيرة ومهمة .

يهمنا منها الان التفاعل العضوى بينه وبين طبيعة الملتزم بقصد تطوير هذه الطبيعة وما يتناسب مع الحرية الأصيلة والتنظيم الافضل للمجتمع وتحقيق الغايات المرتجاة من قبل أصحاب العلاقة ـ الغايات التي أثبت تاريخ الحضارة الانسانية صحتها وفائدتها وسلامة مطاويها الغائية المستقلة . ومن هذه الزاوية يتشابك تحقيق هذا القانون والموقف ، أو بالاحرى ، مجموعة المواقف المبررة ، التي تتحكم فيها القيم الكبرى للانسانية ، في إطارالردالانسب ، أوالردود ، على السؤ ال : هل تبررالغايةالوسيلة ؟ .

لكل موقف ملتزم منطقه ومعطياته . ولهذا قد يختلف موقف عن موقف آخر للملتزم ذاته . غير أن هذا لا يعني النسبية الاعتباطية في تغيرّ المواقف . ذلك لأن للملتزم مقاييسه المستقلة التي يتخذ مواقفه بالاستناد إليها . ولأن له كذلك قيمه الكبرى التي توجه أحكامه بالنسبة لتلك المواقف . ولأن له ، قبل كل هذا مبادىء التزامه . وإذا بقيت مواقفه نسبية ، لأنها بعد كل شيء وقبله ، تظل مواقفه ، فإن تغيرها وتطورها المشروعين

يتمحوران حول ثوابت . وهذه الثوابت ذاتها هي ما ينقذه من منزلقات النسبية الاعتباطية . وأما النسبية الموضوعية فهو نفسه ، ولاسباب منهجية وحياتية ، فلا يريد ، إذ ليس من الحكمة أن يريد ، أن يتخلى عنها .

وهكذا يتمكن الملتزم ، وإن بكثير من المسؤ ولية والصعوبة ، من الجمع بين الثبات ـ ثبات الغاية الابعد ، نجمة القطب القصوى ، التي توجه حياته وتوحي بمشاريعه ـ وبين الصيرورة ، صيرورة الحياة الدائمة وما يرافقها من معطيات مستجدة تتطلب منه التغيير والتكيّف فيحافظ على إمتيازات حريته ـ المعطى الاهم والابقى للإنسان ، المعطى الذى إن حرمه أو تنازل عنه ، فقد إنسانيته وإمكانية تطورها التطور المسؤ ول . عندها يصبح عالة على سواه .

من حق الإنسان أن يقبل كونه عالة على غيره . وربما كان هؤلاء كثرة في كل مجتمع . غير أن هذا « الامتياز » لا يمكن أن يتمتع به جميع أفراد مجتمع يبغي أن يواكب ركب الحضارة . وقد ينقذ رجل فذ فرد مجتمعاً بأكمله من هذه الورطة .

فعلى الإنسان ، كفرد وكمواطن ، أن يختار : إما أن يتمتع بإمتياز كونه عالة ويصبح ورقة في مهب الرياح ، وإما أن يتحمل مسؤ وليات الجهاد وصعوبات السير مع مركب الحضارة الإنسانية . وليس من مبرر للبحث في الالتزام وفي الصيغة الجديدة للقانون الطبيعي الا من هذه المطلة الطموحة . إننا ، ومن هذا المطل المنفتح على العالم أجمع وعلى الكون بجميع جهاته ، لنترصد الحضارة الإنسانية ، وندّعي ، وهذا مقياس طموحنا ، ان للالتزام كما نفهمه ، وللقانون الطبيعي بصيغته التي نقترحها ، منجزات لا تنكر ، من قبل الحكم العادل العلمي والمنصف ، في دفع عجلة الحضارة الانسانية مثقلة بتراثها الحي ، على مراقي التقدم والسلام .

القسم الثالث

مقدمات حضارية للصيغة الجديدة

للقانون الطبيعي

مقدمات حضارية للصيغة الجديدة
للقانون الطبيعي

القانون الطبيعي الجديد لم يكن ممكناً لولا بعض الإنقلابات في المواقف الحضارية[1] والذهنية المعاصرة . ولولا هذه الإنقلابات لما توفرت صيغة جديدة للقانون الطبيعي . وإن توفرت ، لما كان ممكناً القبول بها . ومن باب أولى لما تمكّنا من الدفاع العلمي القوى عنها .

الموقف الاول : يتبنى النظرية القائلة بأن الإنسان يقدر أن يعرف الحق والعدل وأن يتنكر لهما .

يعتبر هذا الموقف في الإطار الحضارى والتاريخي للبشرية المتمدنة موقفاً مستحدثاً . لو جوبه به أحد الأغارقة القدماء مثل سقراط أو أفلاطون أو أرسطو لاعتبره موقفاً ينطوي على تناقض فاضح ، فالانسان في عرفهم حيوان عاقل . ومهمة العقل هي التفتيش عن المعرفة . ومتى وجدت هذه ، تصرّف الإنسان ، بحكم كونه إنساناً ، في ضوء هذه المعرفة ، بلا تردد ولا إبطاء .

لم يكن الربط بين المعرفة والممارسة في نظر الاغريق مشكلة تحتاج الى بحث وتخطيط وجهد . لم يكن يخطر في بال أحدهم ـ أحد هؤلاء المفكرين ، الذين يمثلون قمة الحضارة الاغريقية ، إن إنساناً عرف الحق أو العدل يمكنه أن يتصرف تصرفاً مخالفاً لهذه المعرفة . وإن خطر هذا لهم على بال ، لاستغربوه واستهجنوه .

لذلك كانت تنصب جميع جهودهم على المعرفة . أما تطبيق هذه المعرفة متى تكونت فهو أمر يؤخذ من باب تحصيل الحاصل .

غير أن هذا الموقف الاغريقي ما لبث أن انكشف ـ خصوصاً في إطار الفكر

---

(1) تراجع لمقدمة حضارية مغايرة ،
ملحم قربان ، **المنهجية والسياسة** . طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، الفصل الثالث ، مقطع : « التشريع والذهنية الحضارية »

الوسيطي والحضارة الوسيطية التي كوّن الدين اقوى محاورها . وكانت « الخطيئة » هي التي ساعدت المفكرين على كشف ضعف الافتراض الاغريقي . كثرهم الذين يعرفون المحرمات الدينية ، ويفعلونها بالرغم من تلك المعرفة . وكثرهم الذين عرفوا وصايا الدين ولم يكن باستطاعتهم تنفيذها .

من هنا تبين للاختبار الشعبي أن معرفة الحق والعدل والخير ليست وحدها بكافية ضمانة لتطبيق هذه القيم في الممارسة الحياتية العادية . ومنذ ذلك الحين حتى اليوم توجد فجوة ، بين المعرفة وممارسة تلك المعرفة .

غير أن أهمية هذه الفجوة ، وربما قلنا الهوّة العميقة ، بين المعرفة الصحيحة من جهة والتصرف في ضوئها وبوحيها من جهة أخرى ـ نقول إن أهمية ذلك ظلت غائبة عن وعي الحضارة الحديثة .

ما دفع هذه الاهمية الى مقدم المسرح الفكري إعتبار منهجي وفكري معاً .

لماذا نعرف الحق ؟ هل تكفي المعرفة مبرراً لذاتها بذاتها ؟

وكان هذا المثال مقبولا ومتبنى في الحضارة الاغريقية . تبرر المعرفة ذاتها . يكفي الانسان شرفاً أن يعرف[1] .

وكان تقدم العلم والتكنولوجيا ، وكان التركيز ووضع النبرة على الفعل على العمل. وكانت الفلسفات البراغماتية[2] وركزت هذه بدورها على أهمية الفعل وخصوصاً بالنسبة للعلم .

وجاءت الماركسية . وبلسان مؤسسها ركزت أكثر وأكثر على العمل . « حاول الفلاسفة في الماضي تفسير الكون ، يهمنا نحن أن نغيّره »[3]

وإنك لترى سابقات تاريخية كثيرة لهذه الفكرة[4] .

---

(1) آ ـ ويظهر ان المثلين التاليين يتنكران لهذا الموقف من المعرفة .

(a) كل نجم لا اهتداء به لا أبالي لاح ام غربا

(b) الشهر اللي ما في منه فائدة عدّ ايامه ليش ؟

ب ـ الدكتور كمال يوسف الحاج .

(2) C.I.Lewis, *A Theory of Khowledgeand Evaluation.*

(3) Karl Marx, *Theses on Feuerbach..*

(4) « وقل اعملوا فسَيَرَى الله عملكم ورسوله والمؤمنون »(سورة التوبة 105) .

لماذا نعرف الحق؟ لنعمل على ضوئه . ولعبت المنهجية المؤتمنة دورها . مقومات[1] هذه المنهجية خمسة : الانفتاحية والايجابية والامانة الفكرية وقواعد المنطق والبيّنة . ثلاث مقومات ذاتية واثنتان موضوعية . ولا تتكامل المنهجية وتوتي ثمارها الا بتعاون هذه الاركان الخمسة وبمساندتها بعضها البعض. هذا صحيح ومهم . انه الموقف الموزون الوحيد . ولكن فقط في إطار الحاضر .

أما من مرتقب الماضي ، وربما كذلك من زاوية النظرة الى المستقبل ، أيها أهم عناصر المنهجية الذاتية أم العناصر الموضوعية ؟

وكان العرف والتقليد الحضاريين السائدين وضع النبرة على الموضوعية . فإثارة السؤ ال إذن فيها تحد . ويزادا التحدي عندما يُتَّخَذ موقف يقول بأفضلية وأسبقية المقومات الذاتية[1] .

والمبررات ؟ كثيرة . أهمها ؟ وصف واقع مغزاه أنه لولا المقومات الذاتية لما كان للمقومات الموضوعية الاهمية التي تستحقها .

يقدر الإنسان أن يعرف الحق ويعمل ضده . حتى معرفة الحق : السعي وراء البينات والتفتيش عنها ، وترتيبها وتقييمها وغربلتها متى وجدت ترتبط بالدوافع الذاتية .

الذاتي أهم ، في إطار يجمع بين الذاتيات والموضوعيات ، ولكنه وحده مخطر وعقيم .

وكيف الجمع . وإذا كانت هنالك ساقية تمر بين المعرفة وبين ممارسة المعرفة فما هو الجسر الذي يربط بين الإثنتين ؟

نقترح الالتزام ليقوم بهذا الدور .

لم تعد المعرفة مثال الإنجاز الإنساني[2] أصبح الفعل ـ هكذا في العلم وفي الفلسفات البراغماتية وفي الماركسية . وتلبس الفعل الخلاق المبدع صبغة من الوهة . في هذا العمل الخلاق المبدع مشاركة للانسان ولله ! [3] .

وفي إطار الالتزام تصبح التبادعية من المهمات الانسانية المبتغاة .

هذا إنقلاب في الذهنية ـ إنقلاب لا يرفض التراث ولا يهمله بل يعصرنه .

---

(1) ملحم قربان ، **المنهجية والسياسة** ، دار الطليعة بيروت ، 1969 ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة الفصل . « مقومات المنهجية » .

(2) هكذا كانت في **جمهورة افلاطون** مثلا . القمة التي يبلغها الفيلسوف كانت ان يتأمل عالم المثل . وهكذا كانت عند افلوطين . وفي هذه المرحلة بالذات يحقق الانسان المتفوق الفيلسوف انسانيته ـ اعلى ذرى الانجاز الانساني . وفي هذا ، ولذلك ، تتحقق سعادته الحقيقيّة .

(3) ملحم قربان **الحقوق الانسانية** ، طبعة ثانية ، بيروت 1969 . الخاتمة .

وأصبح الانسان يملك زمام الربط بين المعرفة من جهة والممارسة المستفيدة من هذه المعرفة من جهة ثانية . لم يعد آلة[1] متى عرفت نفذت .

وأكثر من ذلك ، وبالمقابل ، يمنع الالتزام العالم نفسه من ممارسة الغش[2] .

ومالت كذلك كفة الميزان ـ ميزان الافضلية والاهمية نحو الذاتيات من مقومات المنهجية ـ خصوصاً في إطار يجمع بينها وبين الموضوعات .

هذه ثلاثة من التغييرات في المواقف الذهنية لحضارتنا المعاصرة ـ تغييرات استفادت منها الصيغة الجديدة للقانون الطبيعي .

أ ـ هل يتحقق العدل والحق بمعزل عن جهود الانسان الملتزم ؟

هنالك إعتقادٌ شائع « بأن الحق لا بُدَّ وان يصبح واقعاً ، أي لا بُدَّ أن ينتصر » وبناءً عليه ، فإذا كان للباطل جولة ، فللحق الغلبة في النهاية .

« والحقائق لا بُدَّ أن تصبح واقعاً ، وإن تأخرت » [3] ومثل ثانٍ :

« إن للباطل جولة ، ولكن الحق منتصر لا محالة في النهاية » [4] ومثل ثالث :

« فالحقيقة تبقى حقيقة ولا بُدَّ أن تظهر وتنتشر » [5] ومَثَل رابع :

« إن ما عكرته وطأة العدوان والغدر لا بد أن يزول إذ لا بد للحق أن ينتصر ولا بُدَّ للعدل أن يسود فإن حتميّة انتصارنا و انتصار قضيتنا هي من مشيئة الله تعالى » [6]

وَمَثَلٌ خامس :

« وقال كرامي معلقاً على مداهمة الجيش مقر الضابط الفار سمير الاشقر . أن الجيش قام بواجبه ونأمل أن تستمر هذه المسيرة بهذه الروحيّة وبهذه المعنويات . ولعل في الاعتداء على وزير الدفاع أمس ما يشير الى الضيق من تحرّك الجيش في هذا المسار . وعلى كل حال مهما كانت المحاولات ، **فالحق لا بد وأن ينتصر في النهاية** » [7]

---

(1) لايعطي هذا التشبيه الاغريق حقهم في نظرتهم للانسان ، هذا صحيح ، ولكنه يلفت النظر الى خطاهم .

(2) « Scientists, after all, are also, «human» «Scientifically Cheating», BBC. London, One of a Series, Morning of Monday 28- 11- 1977.

(3) الحوادث ، العدد 1117 ، الجمعة 3 /3 /1978 ، ص23 .

(4) كتاب الاناشيد ، عدد 83 .

(5) صحيفة تشرين السوريّة ، حسب تعليق الاذاعة السوريّة . اقوال الصحف ، الساعة السادسة والنصف من صباح الاثنين بتاريخ 3 /4 /1978 .

(6) من خطاب الرئيس شارل حلو في عيد الجلاء الليبي ، بتاريخ 22 حزيران سنة 1970 ، **النهار** ، بتاريخ 23 حزيران سنة 1970 ، الصفحة 12 . (التوكيد لنا) .

(7) « كرامي . . . ضاقوا بتحرك الجيش * فحاولوا اغتيال بطرس » السفير ، الجمعة 3 / 11 / 1978 ص3 . كذلك **النهار** ، 3 /11 /1978 ، ص2 . (التوكيد لنا) .

(*) الذي داهم « حركة الجيش اللبناني الثوري » في قرنة شهوان وقتل ، اثناء هذه المحاولة ، النقيب سمير الاشقر .

هنالك على الأقل تفسيران مختلفان للاطمئنان الى مثل هذا الإعتقاد .

على الأرجح هو جزء من إعتقاد أعم وأشمل يرتبط بالاعتقاد الديني الذي ينيط جميع أحكام التطورات التاريخية بل مسيرة التاريخ بجملتها وتفصيلاتها حتى بالارادة الالهيّة ـ فإذا كان هنالك إله يراقب أمور الكون ، وإذا كان هذا الإله عادلاً ، وإذا كانت له مشيئته في مسيرة التاريخ ، فلا يمكن أن يترك الحق ريشة في مهب الريح . الموقف المنطقي الذي يتناغم والاعتقاد بوجود الله وبعدالته هو أن ينتصر الحق ؛ وإن لم يكن عاجلاً فآجلاً !

نطلق على هذا الموقف التفاؤ ل الديني .

ولا يبتعد هذا الموقف ، تفسيراً تفاؤ ليا لانتصار الحق النهائي ، لا يبتعد كثيراً ، من زاوية محمله على قضايانا المهمّة ، عن التفسير الذي يقدمه أو يمكن أن يقدمه ، النظام الهيجلي ، توضيحا لموقف متفائل هو أيضاً من انتصار الحق ، ـ وعلى الخصوص من زاوية إيمانه بالديالكتيك عملية يتوسلها تاريخ العالم لعرض محتوياته بصفته « محكمة العالم » وباعتباره « للدولة نشراً لما خفي من جوهر المطلق » .

ونطلق على هذا الموقف التفاؤ ل الكوني التقدمي .

ولا تتغير الصورة ، منهجياً على الاقل ، عندما يربط الديالكتيك تطور التاريخ الانساني بالمادّية الملحدة . ذلك لان الضمانة التي كان يقدمها « الله » في الفكر الديني تحقيقاً للعدالة ، وإن بعد حين ولأي كبير ، يصبح من مهمّات الديالكتيك . ذلك لان إحدى مقوماته الاساسيّة ـ وهي ثلاثة[1] ـ هي التقدميّة ـ هذا طبعاً إذا ربطنا بين مفهوم « التقدم » وتحقيق « العدالة » .

ونطلق على هذا الموقف التفاؤ ل الديالكتيكي المادي .

إن فكرة الالتزام ، وهذا من جملة حسناتها ، تنقل المسؤ وليّة الاختبارية من على عاتق مفهوم ميتافيزيقي الى عاتق الانسان الملتزم . وإذا كان بإمكان الملتزم أن يتكىء على دعامة ميتافيزيكية إذا أراد ، يظل من الاهمية بمكان أن يتحمل الملتزم مسؤ وليات تحقيق الحق . هذا عدا عن أن الالتزام ، ومنهجياً على الأقل ، يتجاوز صعوبات اللجوء الى الميتافيزيكيات . هذا يعني أنه ، وبكلمات منهجيّة ، وربما أدق وأوضح ، يجعل الالتزام السؤ ال فيما يتعلق بصحّة هذه الاعتقادات أو بخطئها سؤ الا غير ذي بال . صحت أم لم تصحّ تبقى مسؤ ولية الانسان الملتزم المجابه لمسؤ وليات حياته هي هي ، أي ربط الحق بالواقع .

---

(1) ونعني بها التصارع بين قوتين متناقضتين ، التصارع الذي ينشأ عنه التقدم .

ومن هنا يجعل الالتزام الإنسان ، وبصورة مباشرة ، مسؤ ولا عن تحقيق العدل واقعاً معيوشاً . بالاحرى ، فقد اختار الإنسان الملتزم هذه المهمّة حين قرر ، إذا كان ارتأى أن يقرر ، إعتماده القانون الطبيعي الجديد موجها تصرفاته . فقد شد المطلق ، مثل العدل ، وبالتالي وللمنطق ذاته ، الحقل الميتافيزيكي بكامله ، الى عالم الاجتماع والطبيعة فجعل محاكمة قضاياها في متناول يده .

ومن هنا يعاد النظر في صيغة الاعتقاد الشائع : « الحقائق لا بُدَّ وإن تصبح واقعاً وإن تأخرت ». إذا عبرت هذه الصيغة عن « حتمية » في تطوير التاريخ ، فقد شابتها شائبتان على الأقل : الاولى ، أنها ، من زاوية منهجيّة تنطلق من التجريبيّة العلميّة ، خطأ لا يجوز الاعتماد المؤتمن عليه ، والثانية ، أنها ، ولاعتمادها على حتمية قد تكون مخطئة وبالتالي مخيبة لآمال المراهنين على حصول نتائجها ، مصدر إغراء بالكسل والاتكالية . ذلك لان الانسان بإمكانه ، تبريراً لتكاسله ، أن يعتقد أنه إذا كانت الامور ستنتهي « حتما » الى تحقيق العدل واقعاً معيوشاً، فلماذا الاهتمام بتحقيق هذا الامر ؟

أما من زاوية الالتزاميّة فيبقى على الانسان حق الجهاد لتحقيق هذه الغاية . ويبقى له شرف المحاولة حتى وإن لم يتحقق ذلك الهدف . عليه هو أن يقوم بواجبه عارفاً أن هذا لايعدو كونه عنصراً من مجموعة من العناصر التي ينبغي أن تتوفر حتى تتحق النتيجة المبتغاة. إن حصول هذه النتيجة بنجاح مرهون بعوامل عدّة . مسؤ وليته لا أن تنجح ، وإن كان للنجاح تبعاته ومغرياته ، بل أن يسهم في إمكانية جعل هذا النجاح أمراً تاريخياً وطبيعياً . وإذا تحقق النجاح أصبح تحقيقه مصداقاً لقولٍ مأثور : « زيادة الخير خير ».

وهكذا ، وبدلا من أن تمَنّي النفس بتحقيق نجاح قد لا يحصل فيخيب أملك ، تبدأ بالقيام بمسؤ وليتك فتحقق الاكتفاء الذاتي المنبثق عن هذا العمل . ويتحقق هذا ، عدلا ، بالقيام بالمحاولة . أما تحقيق النجاح العادل فهو مسؤ وليّة أوسع . وقد يكون لك بالتخطيط له مسؤ وليات وإنجازات .

ومن هنا تصبح الالتزامية ، وخصوصاً في صيغة القانون الطبيعي الجديد ، فلسفة مواجهة مباشرة للمسؤ وليات : تختصر الطريق ، وتستغني عن المداوره وبالتالي تقضي على فرص الإتكالية والكسل . وترفض التلكؤ بالقيام بالواجب وتجعل من التهمة المكيافلليّة بأن الغير سيتنكرون لوعودهم لك ، مبرراً مسبقا لك حتى تغير أنت وعودك معه ، تهمة غير ذات بال ـ على الأقل على مستوى الالتزام الفردي. ومن هنا تصبح الالتزاميّة فلسفة تضحية أصلية في إطار تطوير الانسان والمجتمع معاً تطويراً يشرئب متطلعاً الى الافضل .

ب - إنتصار الحريّة ليس حتما في عالم كعالمنا .

وإذا كان من الخطأ[1] الاعتقاد بأن حتميّة ما تتحكمّ بمسيرة التاريخ ، وإنّنا لنسند مثل هذا الإتهام ، كان من الخطإ كذلك الاعتقاد بأن« الحق سينتصر لا محالة ». عُنصرٌ مشترك بين الإثنين (الخطأين) هو إفتراض الحتميّة .

وهذا الافتراض هو بقيّة من بقايا العصور الوسطى في تكوين الذهنية . وتسهم العقليّة الوسيطية على الخصوص في تبرير الخطإ الثاني أو إذا فضلت في تغطية خطئه عبر الاعتقاد بأن الله يسيّر التاريخ . ولأنه عادِل ومناصرٌ للحق ، فمن الطبيعي أن ينتصر الحق في النهاية .

وحتى في العصور المعاصرة والحديثة يصح هذا الاعتقاد ـ بمعنى أنه يتمتع بانتشار واسع وبمعنى أن هذا الاعتقاد في إطاره الديني له ما يبرره . يبقى من هذه الزاوية تساؤل محرج ، ومبعثة التركيز على الدقّة التي يشجعها وينميها الاسلوب العلمي . هذا التساؤل هو متى ؟ إذا كان للحق أن ينتصر في النهاية ، فمتى تكون هذه النهاية ؟

حددها وتنتقل من الإطار الديني أو الميتافيزيكي الى الإطار العلمي .

ويلازم الخطأين المذكورين سابقاً خطأ ثالث .

« وإذا كنا نعاني اليوم مثل ما تعانيه كل الاسر المهجّرة من بيوتها المهدّمة . فنحن نعرف أننا جزء من مأساة **الحريّة اللبنانيّة التي لا بد أن تنتصر** » [2]

ليس هنالك ضامن بان الحريّة ستنتصر حتما . قد لا تنتصر . واذا ما اجتمع الحق والحريّة عبر الالتزام كثرت إمكانيات نجاحهما معاً . ولكن ، وهذا هو المهم ، مع ذلك قد لا ينتصران . تظل إمكانية إخفاقهما هاجساً مبرراً . وذلك لتعدد العوامل التي ينبغي أن تتساند حتى يتم النجاح ، ولعدم مقدرة الإنسان على التحكم بها جميعاً .

المطلوب من الإنسان أن يسعى وليس المطلوب منه أن تتحقق مطالبه[3]

---

(1) نعني الخطأ على الصعيد العلمي التجريبي لا على الصعيد الميتافيزيك أي حقل ما وراء التجارب والاختبارات العلمية .

(2) سليم اللوزي « واحترقت الحوادث عندما احترقت بيروت » الحوادث العدد 1144-45 ، الجمعة 13 تشرين الأول سنة 1978 ، ص7 (التوكيد لنا) .

(3) « على المرء أن يسعى الى المعالي جهده وليس عليه أن تتم المقاصد » . فهل كان المتنبي ، عندما شعر بهذا البيت ، عارفاً بمضامينه العلمية وبحدوده الفلسفية ؟

الموقف الثاني : يتبنى النظرية القائلة بأن الرادع الداخلي هو الاقوى والاضمن لتنفيذ الانسان ما يعرفه ويلتزم به . (الدافع الداخلي أقوى وأضمن من الرادع الخارجي) .

قد يكون التفكير الانساني عرف[1] هذه الحقيقة . ولكنها لم يعطها ما تستحق من اهتام . يبينّ على هذا فلسفة القضاء في العالم أجمع ـ انها تتكل على الردع الخارجي .

« ولكي لا نقسو بحكمنا على عدالة هذه القوانين نذكر أنها كانت تحمي رعاياها جيّداً وتضمن لهم حقوقهم في ملكياتهم . وكأن تنازلهم الكبير لها كان له ما يقابله . ولعل هذا التشدد بالعقوبة الذي رأينا فيه ظاهرة تقشُّف ، كان الشرط الأهم لبناء مجتمعات منضبطة نراها اليوم من زاويتنا التاريخيّة البعيدة عنها مدنيّات ناجحة كانت في أساس الحضارة الإنسانية الحاليّة . **وسواء كان العقاب ثأرياً أم عدالة فهو وحده كان ولا يزال الرادع الأقوى عن اقتراف الذنب** في المجتمعات المتمدنة ذات التشريع المتوازن كما في المجتمعات البدائية التي لا تتعامل بغير العنف ورد العنف ومقياسها الأسهل للعدالة هو الحياة والموت والتعذيب الجسدي »[2]

إن القصاص أو الجزاء هو نصيب الذين يتخطون ما يحدده القانون . عملياً قد يتحاشى هؤلاء العواقب التي ينص عليها القانون ، خصوصاً إذا توصلوا الى رشوة القاضي أو الضغط عليه حتى يسخّر ضميره أو تمكنوا من تجميد أحكام القضاء ضدهم . وهذه ظاهرة تستشرى في المجتمعات المتخلفة . ونعرف قصصاً كثيرة عنها في العالم العربي عامة وفي لبنان بوجه خاص . إنها توجد في جميع المجتمعات بدون إستثناء ـ وإن بنسب متفاوتة ودرجات مختلفة .

---

(1) وهاك مثلا حديثاً على ذلك

« والايمان نسيج حي في المنهج الفكرى للسادات بحيث نجده يظهر من حين لآخر في كل كتاباته كالنغمة الرئيسيّة في السيمفونية ، مما يجعل الافكار الاخرى الملازمة لمفهوم الايمان عنده مجرد تنويعات جانبيّة على النغمة الرئيسيّة . يقول في حلقة من سلسلة « صفحات مجهولة من كتاب الثورة » في « الجمهوريّة » في 20 دسمبر 1953 مؤكداً أن الايمان هو المخرج الوحيد من الحيرة التي كان المصريون جميعاً يعيشون فيها قبل الثورة :

« نظر الفريق عزيز المصري الي في عزيمة شابّة ، وقال :

لقد كان نابليون في السابعة والعشرين من عمره فقط . . . . كان مثلك هكذا شاباً صغيراً . . . ولكنه استطاع أن يكون في تلك السن المبكرة نابليون القائد . واستطاع أن يقود بلاده وجيشه ، ولم يكن يتلقى توجيهاً من أحد . . .

وبعد لحظات قال في عمق :

ـ التوجيه الوحيد الذي كان نابليون يستلهمه في كل خطواته ، **هو الايمان الذى كان ينبعث من نفسه . . . فإبحثوا عن الايمان ولا تعتمدوا على أحد . الا على أنفسكم . . .»**

وكان لكلمة الايمان في نفسي رنين خاص عميق . . . . »

أنور السادات رائداً للتأصيل الفكري ، دار المعارف بمصر ، 1975 ، ص69 . (التوكيد لنا)

فإذا صح هذا الوصف لحالة نابليون ، كان دليلاً على ما ندعو إليه . حتى وإن لم يصحّ على نابليون فإننا واثقون من أن الباحث عن دلائل تدعم موضوعتنا هذه بين تلافيق التاريخ سيجد أكثر من بينة تشفي غليله .

(2) الدكتور يوسف الحوراني ، « فلسفة القوانين في الحضارة البابلية » بيريت ، السنة الثانية العدد الرابع ، « تشرين الثاني ، سنة 1980 ، ص48 . (التوكيد لنا) .

إذا دلت هذه الاعمال المستهجنة على شيء ، فإنها تدل على أن الفلسفة التي تستند اليها سياسة التشريع في العالم كله ـ واهـم عناصر فيها الاستناد والتركيز على الرادع الخارجي ـ إن هذه الفلسفة غير صالحة . على الاقل ، تدل على أن المأمول من نتائجها من قبل المصلحين الاجتماعيين لم يتحقق ـ أي القضاء على الجرائم والفساد الاجتماعي .

وربما كان التركيز التقليدي على الرادع الخارجي نتيجة لاعتبار هام يقود في ذلك الاتجاه : إن عدم إطاعة القانون هي المشكلة الاجتماعية السياسية لا إطاعته . بكلمة ثانية من يطع القانون ـ عفواً أو خوفاً لا فرق ـ لا يخلق مشكلة إجتماعية ولا يتسبب بأحداث خضات تستدعي المعالجة .

من هذه الزاوية ، يثار سؤال يبطن نقداً ضد القانونَ الطبيعي الجديد : هل يكون هذا القانون ضمانة كافية للحيلولة دون وقوع مثل هذه الاعمال المشاغبة الاجتماعية ؟ الجواب سهل وبسيط . كلا . إنه قانون يتميز عن سابقيه بكثير من الحسنات . ولكنه ليس بضامن مكفول مئة بالمئة ضد جميع التصرفات المنافية للاجتماع السليم . وبعد كل بحث وتدقيق يخضـع هذا القانـون ، في تنفيذه ، لطبيعـة النـاس الملتزمين به ولظروفهم ومصالحهم وجميع الاعتبارات المتعلقـة بهـم وبـالاعمال ذات العلاقـة بالقانـون الطبيعي .

ليست هنالك ، بكلمات ثانية ، حتمية في تنفيذ القانون الطبيعي بمعنى أن من يتبناه يضطر لعمل الخير دائماً وأبداً دون أي اعتبار للظروف العامة وخصوصاً ـ للاشخاص الذين يتعامل معهم الملتزمون . لا نريد أن يصبح الانسان آلة ـ وإذا كانت هذه من نتائج الالتزام فيصبح رفض الالتزام أبقى لنا وأفيد .

ولما كانت الحتميّة غير ذات معنى ، بمعناها الأضيق من السببية ، في الاجتماعيات ، وبالتالي ، ومن باب أولى ، في السياسيات ، أصبحت إثارة السؤال تعبيراً عن جهل في ما يتعلق بفلسفة العلم وسقـطـت ، لذلك ، قوته نقداً للقانون الطبيعي مبطناً كان هذا النقد أم مفضوحاً . بكلمات ثـانية ليست هنالك ضمانات بالمعنى العلمي الدقيق للكلمـة في العلوم التجريبيّة جميعها ـ ولا يستثنى من هذا الحقل السياسي ـ فمن طلب ضمانات في هذا المجال عرّض نفسه للنقد . فبينما كان يعتقد ، جهلاً ، وخطأ ، انه يوجد إنتقـاداً يطـال إمكانية ، ومدى نجاح ، تطبيق القانون الطبيعي الجديد ، نرى أنه ، بناء على اعتبارات منهجيّة وفكرية ، هو الذي ينبغي أن يُلام لإثارته سؤالاً لا يصح أن يُثار .

ومن قال أن كل سؤال يستحق ، وعلى علاته ، أن يجاب عنه ؟

من هنا أصبح الالتزام المتبادل شرطاً جوهرياً لتطبيق القانون الطبيعي ـ على الصعيد الاجتماعي .

ومن حسنات القانون الطبيعي الجديد ترويضه للطبيعة الانسانية ـ محاولـة جعـل النسبة المئوية بين العناصر الشيطانية والدوافع الملائكية في الانسان تميل نحو الافضل : نحو الاخذ بنسب الكمال .

هذا إعتراف ضمني بأن عنصر الفساد في العالم ربما كان أقوى جذوراً مما يقـدر

الانسان على قلعه . ولكن ينبغي أن يعطى الانسان الفرص وأنسبها حتى يقوم بعملية القلع هذه . هل ينجح ؟ وهل يتوفق ؟ هذه أسئلة تجريبية لا يصح الحكم المسبق عليها . وكل معالجة قبلية لها لا بد وأن تتعثر . ولكن الحكمة الواقعية تقتضي الاعتراف بأن عملية إستئصال الشر من نفوس الناس ليست بالامر السهل .

وقد حاول المصلحون الاجتماعيون عبر الحضارة الانسانية وتاريخها الطويل جميع الوسائل المستندة الى الرادع الخارجي . وأهم هذه الروادع الدين ، والأخلاق المدعومة بالدين والقانون وغيرها . وماذا كانت حصيلة هذه المحاولات ؟ والتهديد والوعيد باليوم الاخر وبحساب الدينونة وبمواجهة الديّان ـ طالما حاول الانسان أن يسخرها لمصلحته وبشتى الطرق ؛ بالرشوة ، وبالتمسكن ، وبالتوبة ، وبطلب الغفران الخ ؟

لهذه الاعتبارات عبر متعددة ومحامل كثيرة التشعبات وجميعها تستدعي الدراسة الرصينة والبحث المستفيض . يهمنا من هذه الان واحدة فقط : ان الانسان الفرد ، ما لم يتوفر لديه الاقتناع الكافي بمحاربة الفساد ، تظل جميع الروادع الخارجية ذات فعالية محدودة في كبح جماحه في ركوب موجة الفساد هذا .

قلنا أنه حتى ولو توفرت له القناعة فهذه وحدها لا تكفي لمحاربة الفساد محاربة قاضية وشاملة . ولكنها تبقى ، على كل حال ، أفضل من عدم توفرها . والالتزام بالقانون الطبيعي الجديد هو خير ما يوفر هذه القناعة ـ وذلك على الصعيدين : النظري والعملي .

أ ـ التمييز بين الجوهر والظاهر (العرض)

وما يصح عن المطلقات منهجياً ، وبالتالي موضوع بحث مسؤ ول ، يصح كذلك على الجوهر . إن قيمة الجوهر من زاوية نظرية علمية في المعرفة هو ما يظهر منه للعيان أو لمقاييس الحكم المسؤ ول ـ وهكذا تصبح أهمية الجوهر عملياً ما ينتج عنه(عن وجوده أو عن إفتراض وجوده) إختبارياً . وهذه تبقى مسؤ ولية من يلتزمون به مبدأ حيّاً .

ب ـ الالزام والالتزام :

لا بد لمفكر سياسي مسؤ ول يعالج النظرية السياسية من التطرّق ـ بشكل مباشر أو غير مباشر ـ الى مسألة الالزام السياسي . كما وأنه لا يمكن لمواطن مسؤ ول أن يعيش بمعزل عن مشاكل مجتمعه والمشاركة بتحمل المسؤ وليات العامة ـ مهما ضؤ ل إسهامه فيها . هنالك من يزعم في عهدنا هذا بان عهد الايديولوجيات العقائدية قد انتهى . ان هذا لامر مشكوك بصحته . حتى ولو انتهى عهد الايديولوجيات السياسية يظل البحث بمسألة الالتزام السياسي ـ الالتزام الذي يرتبط بالعقائديات ـ مسألة ذات شأن لدى الطلاب

الجامعيين وعلى الاخص اولئك الذين يتخصصون في الدراسات السياسية .

i ـ الالزام :

فما هو الالزام السياسي ؟ وما هو الالتزام السياسي ؟

إن الالزام لغة هو نوع من الاكراه . أما الالتزام فهو في الاصل عملية تقريرية . وإذا لازم الالزام ضغط أو تهديد بالضغط ، فإن الالتزام أمر قد يتحرر من جميع أساليب الضغط . وبينما يفترض الالزام وجود فريقين : أحدهما يقوم بعملية الضغط هذه ، والاخر يخضع لهذا الضغط ، فإن الالتزام لا يتطلب سوى وجود فرد مواطن واحد . وهكذا فيكون الالزام عملية خارجية ، بينما يكون الدافع الاساسي والكافي للالتزام داخلي .

فالالزام هو عملية سياسية أو قانونية بينما الالتزام هو عمل أدبي أخلاقي . وبينما تلازم فكرة العقاب أو القصاص مفهوم ، الالزام ، فإن الالتزام قد لا تربطه بهذه الفكرة رابطة .

ii ـ أركان الالتزام[1] :

وإذا تطرّقنا الى أركان الالتزام تبين لنا انها ثلاثة :

يقوم الالتزام في الاصل على ركن فكرى عقلي . وهذا يعني أن الانسان المواطن الواعي والمسؤ ول يخضع المبادىء أو العقائد المهمة والاساسية التي تسيّر سلوكه الى نقد عقلي وتوضيح مفصل . وإذا اتفق انه انتهى من دراسته هذه بقبول (أو برفض) مبدأ معين على أنه صحيح ومسند يكون بذلك قد وفى بشرط من شروط الالتزام .

صحيح أن كثيراً من المبادىء الاولية التي تسيّر سلوكنا السياسي ـ مثل مساندة العدالة ، وقول الصدق ، والعمل على تحسين أوضاع المجتمع الذى نعيش فيه ، ومحاربة الفساد ، والسعي وراء السعادة ، وخدمة المصلحة العامة ـ هي أمور قد نعمل بوحي منها بالرغم من أننا لا نخضعها شخصياً للدراسة المسؤ ولة . ولكن هذا لا يعني انها تطبق من قبل مجتمع ما بمعزل عن أية دراسة . والأهم من ذلك هو أن هذه المفترضات العامة للحياة الاجتماعية هي مواضيع بحث مسؤ ول لذوى الكفاءات بيننا . فليس من محرم للتعرّض لها بالبحث والمناقشة خصوصاً في مجتمع مثقف وحر .

ولما كانت تلازم هذه الدراسة صعوبات جمة فقد رأى البعض منا تفويض البعض الاخر بالقيام بهذه الدراسات . ويساند هذا التحايل على صعوبات الحياة المتمدنة المتشعبة

(1) تراجع لتطور هذه الاركان دراسة لنا بعنوان « الاخلاق والمجتمع » .

الاطراف والمناحي مبدأ تقسيم العمل كما يسانده مبدأ الكفاءات .

وعلى كل حال قمنا بعملية الدراسة هذه بأنفسنا أم بتكليفنا ذوى الكفاءات والرغبة منا تبقى هذه الدراسة من أركان الالتزام الاولية . إن الالتزام الذى لا يستند الى مثل هذه الدراسة للمبادىء التي تبناها الملتزم هو عملية ناقصة . ونميل الى رفض تسميته بالالتزام . فالالتزام إذن يبدأ بعملية دراسية تحليلية منتظمة للمبادىء الملتزمة . وهذا هو الركن العقلي أو الفكر ى للالتزام . وبدونه لا يكون التزام واع .

أما الركن الثاني للالتزام فهو الركن الارادى[1] . كثيرة هي النظريات الصحيحة التي تُعْرَف . ولكننا لسنا ، لذلك فحسب ، نعد ملتزمين بها . فزيادة عن معرفة صحة مبدأ ما يلزمنا أن نقتنع بقيمته وأهميته للحياة الاجتماعية ـ أو على الاقل لحياة المواطن الملتزم . إن هذا التقرير الارادى الذى يربط بين صحة المبدأ المدروس وقيمته أو أهميته لحياة الانسان ـ كفرد أو كعضو في مجتمع ـ هو الركن الارادي أو المعياري للالتزام .

ولما تفاوتت قيم المبادىء المعروفة ، ولما قصر باع الكثيرين منا عن تطبيق جميع المبادىء ذات القيمة الاجتماعية أصبح من الضروري ـ لاسباب عملية تطبيقية أن يختار أحدنا بعض المبادىء المعروفة ذات القيمة الاجتماعية لتكون منارة إختبارية في الحياة . وعلى الغالب تُختَار هذه المبادىء بنسبة علاقتها بظروف الشخص المختار وعلى ضوء قيمتها الانسانية أو المنفعية أو الاخلاقية . ومهما كانت الاسباب التي تدعو الى اختيار بعض هذه المبادىء من جهة بعض الناس ـ وتختلف هذه الاسباب باختلاف الظروف والاشخاص والثقافات والعصور ـ فإن الالتزام لا يتم الا بعد أن يتم هذا الاختيار وبعد أن يعاهد الانسان نفسه على تطبيقها . وبهذا الوعد الذي يقطعه الانسان لنفسه في الاصل ـ وإذا كان ديناً لربه ، وللناس ، إذا أراد نشر هذا الالتزام على المعتبرين ـ تنتهي عملية الالتزام وتتم شروطها . ويظل هذا الوعد غير ذي فائدة ما لم يربط بين الركنين السابقين عملية الالتزام وركنه الثالث ـ الركن العملي . هذا يعني أنه يربط بين ما يعتقد الملتزم بصحته (الركن الفكري) ، ويؤمن باهمية تحقيقه (الركن الارادي أو المعياري) ، وبعد ، ولهذا يسعى جاهداً على غرسه افعالاً ملموسة ومحسوسة في عالم الواقع (الركن العملي) .

---

(1) ليست قضية واضحة ما إذا كانت هنالك قضيّة فلسفيّة أو علمية بين هذا القول والقول التالي :
« ما يجب أن يكون هو من باب الارادة لا من باب العقل »

(2) الدكتور كمال يوسف الحاج. ... ر الفلسفة في الحياة السياسيّة «القضايا المعاصرة» ، الجزء السادس ، المجلد الثاني ، حزيران ، 1971 ص 54 .

وإذا اتفق أن تلكأ إنسان بالقيام بمسؤوليات هذا الالتزام تعرض لتبكيت الضمير أو لغضب الرب أو لاحتقار الناس العارفين بهذا الالتزام ـ هذا إذا لم يكن لديه مبرر متعارف على قبوله يسوغ هذا التلكؤ .

وواضح أن الالتزام يقبل بشرط كانت المميز للمطالب الاخلاقية ، نعني الشمول[1] .

ويظهر أن الرئيس الاميركي السابق جيمي كارتر يستغلّ هذه الصفة بالذات ، في المقتبس التالي ليستعدي جميع مناصري الحريّة في العالم على النظام السوفياتي :

« يهاجم الرئيس كارتر محاكمات السوفياتيين المنشقين أناتولي شتارانسكي وألكسندر غيتنز بورغ باعتبارها هجوماً على جميع المؤمنين بالحريّة »[2]

ولما كانت هذه الروادع جميعها لا تفترض القصاص المادى بل تنحصر في نطاق المعنويات فقد قلنا أن الالتزام هو أمر أخلاقي معنوي في الاصل .

أما الالزام فهو قانوني سياسي لانه يتعدى هذا النطاق المعنوى الى عملية الاكراه المادى وبالتالي الى القصاص المادى .

ج ـ ضرورة الالزام :

وهل الالزام السياسي ضروري ؟

منطقياً كلا . أما تاريخياً وعملياً نعم[3]

إن افتراض وجود مجتمع منتظم يعيش فيه كثير من الناس وعرف كل مهم واجباته وحقوقه فلا تنشأ خلافات ولا تعم الفوضى هو إفتراض لا يشوبه أي تناقض . فهذا المجتمع إذا اتفق ووجد هو مجتمع لا ضرورة فيه لوجود الالزام . إنه المجتمع الأمثل . ولكن في مثل هذا المجتمع تنتفي السياسة[4] .

هذا ما عنيناه عندما قلنا أن الالزام غير ضرورى منطقياً .

---

(1) الدكتور ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثالثة ، بيروت ، 1969 ، بحث : « الالتزام » .

(2) إذاعة لندن ، نشرة أخبار الساعة السادسة من صباح الخميس 13 تموز 1978
(راجع كذلك النهار ، الخميس 13 / 7 / 1978 ، ص 12 .)

(3) هذا في إطار التنظيم السياسي المعمول به وضمن إعتبارات تتعلق بالطبيعة الانسانية كما هي معروفة لدينا . ينبغي التنبيه الى أن نجاح الالتزام نجاحاً شاملا وكاملا ينقض هذا الجواب .

(4) ملحم قربان ، « الاخلاق والمجتمع » ، طبعة ثالثة ، بيروت ، 1974 ، ص 7 .

غير أن هذا النوع من المجتمع لم تعرفه البشرية . ولا نأمل أن يصل الانسان لدرجة من الكمال يصبح معها وجود هذا المجتمع واقعاً ملموساً[1] . إنه لحلم جميل ولا شك غير أنه أبعد من بعيد في عالم الواقع . قد يراود مخيلات الفلاسفة والمفكرين المثاليين المتفائلين ، أما الواقعية في الاجتماع والسياسة فتستبعد حصول مثل هذه المعجزة من الانسان الذي درست ـ عبر التاريخ ـ الكثير من مآثره الفوضوية وإحترامه غير المشروط للقانون ومبادىء العدالة، ذلك الانسان الذي ما تكاسل أبداً في إشهارها حروباً شعواء تلتهم بلظاها الأخضر واليابس كلما ذر الشر قرنه، والذي قلّما تردد في إطعام هذه الحروب ذات اللظى المحرق أعز ما لديه ـ أخاه الانسان .

على كل إن الظروف التي نعيش فيها وطبيعة الانسان كما تعرفها الاختبارات التي مر بها البشر تقنع المتعاملين بالسياسة بضرورة الالزام للتنظيم الاجتماعي .

فالالزام إذن عملياً وتاريخياً هو أمر ضروري .

د ـ نوعا الالزام ـ مشكلة سياسية أساسية :

وإذا قلنا بضرورة الالزام في السياسة من الناحية العملية فهل يلزمنا هذا القول بقبول جميع أنواع الالزام؟إذا كان الالزام ضرورياً فهل وجب علينا لذلك أن نقبل بمطلق الزام ؟ هل تتساوى جميع أنواع الالزام ؟ هل كل الزام مقبول ؟الجواب نفي قاطع . ذلك لان هنالك أنواع من الالزام تهون ـ بالمقارنة معها ـ كل فوضى . فإذا لجأنا الى هكذا أنواع من الالزام تهرباً من تلك الفوضى لصحّ فينا قول الشاعر : كالمستجير من الرمضاء بالنار . على كل إن دارس التاريخ السياسي يلمس لمس اليد ليس فحسب نفي المفكرين السياسيين المسؤولين للقول بأن كل إلزام مقبول بل أيضاً تحمسهم القوي في الدفاع عن نوع معين من الالزام ـ هذا هو الالزام المبرر .

وهكذا تنشأ مشكلة رئيسية في الفكر السياسي ! ويذهب البعض الى القول بأنها المشكلة السياسية الأولى : نعني مسألة مبررات الالزام السياسي . فلو كانت جميع أنواع الالزام سواء لما كانت هذه المسألة ذات معنى. ولو لم يكن الالزام ضرورياً أيضاً لانتفت أهمية المسألة كذلك . إذن تقوم المسألة السياسية الاولية في سياق موقفين سابقين . ويجب على الدارس الواعي للسياسات أن يتنبه لهما : الموقف الأول هو الاعتقاد الواقعي بإن الالزام السياسي هو أمر ضروري ، والموقف الثاني هو أنه لا بد من التمييز بين نوعين ـ على الاقل ـ من الالزام : نوع مسوغ مقبول تصبح الطاعة معه أمراً ضرورياً ، ونوع لا يبرره

(1) ويعتبر هذا الاعتقاد ترداداً للفكرة السياسيّة الأوّلية : ان لا غنى للسياسة عن القوّة .

مبرر قد تصير الثورة عليه واجباً مدنياً . ومتى عرفنا هذين الموقفين برزت عندنا أهمية السؤال : ما هي مبررات الالزام السياسي ؟

ومن هذه المبررات القانون الطبيعي . بالأحرى هو المقياس والأساس لعملية التمييز بين الالزام المبرر وبالتالي المقبول وبين الالزام غير المبرر وبالتالي المرفوض .

هـ ـمقياس مدنية :

وهل يمكن أن تقوم حالة يصبح فيها التمييز بين الالزام والالتزام أمراً غير ذى فائدة عملية ؟ إن بعضنا ولا شك في بعض الاحيان قام بأمور ملزمة مع أنه قام بها بشكل عفوى وتلقائي يوحي بأنه كان يقوم بها حتى ولو لم يكن من يلزمه بذلك . هذه حالة معروفة لدى الذين يخضعون إختباراتهم الحياتية وتجاربهم الاجتماعية للمراقبة الواعية والتحليل الدقيق . إن الذين مرّوا بمثل هذه الحالات يتفهمون برهاناً قاطعاً على أن الاصطراع بين ما يتطلب الالزام وبين ما يكتفي بالالتزام من الحياة الانسانية هو في الواقع دلالة على حالة إنسانية تقف بعيدة عن حدود الكمال قاصرة عن بلوغه . فلو كان الانسان كاملا ولو كان كماله يتعدى معرفته الكمال الى إمكانية تطبيقه في الحياة ، لما كان الالزام ضرورياً أبداً ولاكتفي بالالتزام .

على كل يصحّ أن نأخذهدا المبدأ : مبدأ تحقيق الشروط التي لو توفرت لانسجمت معها مطاليب الالزام ، ومتطلبات الالتزام ، معياراً نقيس به مدى نضوجنا المدني وتبلور مسؤ ولياتنا المدنية . فكلما اقتربنا من هذه الحالة التي ينعدم معها التمييز المهم بين الالزام والالتزام كلما تقدمنا في سلم المدنية الايجابية . كما كنا نتمنى مثلا أن يطيع المواطن القانون بطريقة يوحي معها بأنه حتى لو لم يكن هنالك قانون لكان فعل ذات الشيء الذي يقوم به طاعة للقانون . كم كنا نتمنى أن يقوم التلميذ بواجباته المدرسية والاجتماعية بطريقة توحي بالمسؤ ولية وتستوحي النضوج الاخلاقي فتتم هذه الواجبات من جهته لأنها ذات قيمة إجتماعية أخلاقية سيّان طلبها القانون أم لا ؟ نعم إن هذا الامر المثالي يتطلب لتحقيقه كثيراً من الاستعدادات . فهو يتطلب مثلاً أن يكون القانون عادلاً وواعياً كما يتطلب أن يكون المواطن مسؤ ولا وواعياً . ولهذا أصبحت التربية المدنية والدراسة الجامعية من الضروريات . وإنها بقدر ما تساعدنا على تحقيق هذه الغايات بقدر ما تكون أصيلة . وسعياً وراء هذا الامل وبانتظار تحقيقه يوماً نعود فنناقش بعضاً من الاسئلة الاولية والاساسية في تاريخ السياسة . وإذا اقترحنا القانون الطبيعي الجديد في إطار الالتزامية فإننا نفعل ذلك لتمهيد الطريق لتحقيق ذلك الامل .

الموقف الثالث : يتبنى هذا الموقف المدرسة التجريبية يدعمها الاسلوب العلمي والمنهجية المؤتمنة وسائل تساعد الانسان من التثبت من صحة مواقفه وسلامتها .

وكثرت محاصيل هذه المجموعة من الاعتبارات المنهجية ـ نركز هنا على تلك التي لها علاقة مباشرة بالقانون الطبيعي منها .

أ ـ المطلقات

ولما كانت كل معرفة لكل أمر عملية نسبية ، [1] أصبح بحث المطلقات خارج بحث المنهجية المؤتمنة .

وهذا يعني أن القانون الطبيعي ، مطلقاً ، لا يصح أن يصبح موضوع مناقشة . ذلك لأن هذا يجعل القضية الدائرة حوله قضية وهمية ـ قضية لا يمكن التوصل الى موقف حاسم بالنسبة لها ـ أصحيحة هي أم غير صحيحة .

هذا يعني كما يدعي التحليليون (Analysts) والمنطقيون الوضعيون (Logical Positivists) ان هذه المطلقات غير ذات معنى موضوعي . يمكن أن تصبح المطلقات ذات معنى بهذا المعنى .

كيف ؟

أن يتبناها المقتنعون بها والذين يريدون حقاً أن تكون لها مفاعيل إجتماعية ـ أن يتبنّاها هؤلاء كفعل إيمان . هكذالا تكون هذه المطلقات لا موضوع مناقشة ولا موضوع إثبات ، الامرين اللذين لا يمكن القيام بهما ، منهجياً ، بطريقة قوية وحاسمة .

وإذا أخلص هؤلاء ، لتلك المطلقات ، فإنهم حتما سيغرسون جذورها في أرض الواقع الاجتماعي . وعندها ستصبح تلك المطلقات ، بمفاعيلها ونتائجها ، ذات تأثير بمجرى التاريخ الانساني وبقدر ما لمتبنيها من تأثير وفعالية .

ب ـ التمييز بين وصف الواقع والتعبير عن إرادة أو(التقرير الارادى)

وللمنهجيات تأثير على معالجة مسؤولة للقانون الطبيعي عبر طريق ثانية . إنها تميّز بين وصف الواقع وبين التقرير الارادى في الصيغ المقبولة لتراكيب لغتنا[2] .

وتضع التقرير الارادى في إطاره الصحيح ضمن الحقل السياسي عامة بالربط بين

---

(1) ملحم قربان ، **المنهجية والسياسة** ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، بيروت ، 1969 ، دار الطليعة ، ص127 .

(2) المرجع ذاته ص118 . غير أن القارىء يرى مثلا أروع في **المنهجية والسياسة** للمؤلف ، طبعة ثالثة ، مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، الفصل الثالث ، مقطع : « التشريع والذهنية الحضارية »

هذا التقرير الارادي من جهة وبين غاية السياسة : أي تغيير الواقع القائم ليصبح واقعاً انسب وأفضل ، من جهة ثانية .

ولا تقتصر حسناتها على هذه . إنها تهيء بهذا التمييز بين وصف الواقع والتقرير الارادي ومن ثم الاصرار على أهمية التقرير الارادي في السياسة ، للتقديم للالتزام . ولا يخفى ما لهذا المفهوم من أهمية(1) بالنسبة لفلسفة إجتماعية تدّعي انها تصح أن تكون بديلا لأبرز عقائديات العصر .

ولا يخفى ما لفكرة الالتزام من أهيمة منهجية - إنها تجعل المعالجة المنهجية المسؤولية جزءاً من تأدية رسالة(2) .

ج - رفض التمسك بالتأكد من المعرفة قبل المجازفة بتطبيقها عملياً

كما يسدّ الالتزام ثغرة فتحتها فلسفة العلم الحديث في نظرية المعرفة المعاصرة . إنها بينت انه ليست هنالك فعلا نظرية عملية صحيحة مئة بالمئة ومؤكدة(3) بما لا يرقى اليه الشك . وكان التقليد في الحضارة الانسانية هو السعي وراء الموثوق من المعارف ، على الاقل تلك التي تستند إليها مغامرات الانسان الحياتية العظمى . فكثيرون هم الناس الذين يتبجحون وهم يتصرفون بوحي العقلية الوسيطية ، بأنهم لا يقومون بمشروع هام الا إذا تأكدوا من نجاحهم فيه بما لا يرقى اليه الشك . فإذا كانت أفضل معارفنا ، العلوم

---

(1) ملحم قربان

أ - الحقوق الانسانية ، بيروت ، طبعة ثانية ، 1969

ب - « الاخلاق والمجتمع » ، بيروت ، 1974 ، ص 14 .

ج - المنهجية والسياسة ، مرجع مذكور سابقاً ، عدة مواقف .

(2) - المنهجية والسياسة ، ص73 .

(3) « ان التأكد من القوانين يتضمن تعتيما على العقل ، بمقدار ان العقل فيها تسانده السلطة وحدها . وهذا يجعلنا نشعر بصعوبة اطاعة القوانين في اختباراتنا ، ومع هذا فنحن مضطرون على اطاعتها لانها مؤكدة » .

(Vico, *Scienza, Nuovas Seconda*(1244) CXI and CXII Quotedin D'Entrève, *Natural Law*, p. 118).

« ان الفقيه القانوني(The Jurist) هو رجل التأكد والثقة(Certum) » . . . غير ان تأكده لا يمكن الا ان يكون نسبيا بالمقابلة مع . . .

« قد تنشأ قيم جديدة تتحدى النظام القائم وتصبح مطالبة بالاعتراف بها . وتوجد ايضا انظمة قانونية مغايرة تستند الى مفترضات مختلفة وتؤمن لنفسها اخلاص بعض الناس . وقد تكون ايضا الثقة المؤكدة بنظام قانوني معين غير منصفة او مناسبة : اذ ان النظام الاكمل والانير للقوانين لا يقدر ان يستبق معرفة جميع ما يمكن ان يطرأ في حالات . ومن هنا نشأت ضرورة الاشارة الى « مبادىء القانون العامة » اساسا للقرارات في بعض القوانين المدنية .

ومغزى هكذا حالات انها تجعل الدارس المتنبه واعيا بالم بحدود الثقة والتأكد . ومن هنا تصبح ادعاءات القانون الطبيعي مقلقة له . هذا يجعله يتأكد من التفاعل المتبادل والمستمر بين القواعد والقيم . ويجبر هكذا على الاعتراف بأن الاساس الابعد لشرعية القوانين وصوابيتها تكمن في القيم التي تجسدها وفي هذه القيم وحسب (Ibid.)

الطبيعية الدقيقة ، وحتى على صعيد المعرفة والنظرية وحسب لا تستطيع ، شرعاً أن تدعي هذه الدرجة من الوثوق والتأكد ، فكم بالحرى مشاريعنا العملية ؟!

هكذا يصبح قدر الانسان المعاصر أن يغامر ، حياتياً ، لا على أساس المعرفة الموثوقة والمؤكدة ، بل على أساس المحتملات ـ التي بدورها تقوى وتضعف حسب العلم والنظرية أو الحقل ـ ولكنها تبقى محتملات وحسب .

i ـ بالنسبة لمفهومها (اسمها) وصحة إنطباقه أو عدم إنطباقه على « المسمّى »[1] .

د ـ الحريّة :

ii ـ بالنسبة لدعمها علمياً[+] وتفسيرها تفسيراً يتحاشى الوقوع في فخ التضليل الايديولوجي[2] .

الموقف الرابع : يستند الى الركن الموضوعي في المعرفة، ويدعم المعرفة بالارادة الالتزامية

وكان للمدرسة التحليلية في البحث ، وخصوصاً كما يعبّر عنها ت . د . ولدن في كتابه **لغة السياسة** (T.D.Weldon, *The Vocabulary of Politics*) تأثيران مهمان على صيغة القانون الطبيعي الجديد . وإنه لتحصيل حاصل ان ت . د . ولدن لم يكن يقصد بمعالجتها السياسية أن يوصل الى هذه النتيجة . مسؤ وليةذلك تقع على عاتقنا[3] .

ومن زاوية المدرسة التحليلية للتعابير السياسية توصل ولدن الى توضيح ، وبالتالي دعم ، الاستنتاج الذى أدت اليه المدرسة التجريبية بمساندة المنهجية المؤتمنة ، وزاد في ثقة الناس بهذا الاستنتاج ما حققه العلم الحديث من منجزات .

كان التقليد السائد في حقل المعرفة الانسانية أن المعرفة النسبية لا تستحق إسم المعرفة . وحتى هي ليست بمعرفة مطلقاً ـ في رأى البعض . وللهروب من هذا المأزق فتش الفكر الحضارى الانساني عن مطلقات ـ ومثل أفلاطون أشهر شاهد على ذلك ـ تشد المعرفة اليها فتبررها وتثبتها .

وبقي الفكر الانساني المتمدن يجذّف بقارب العقل في خضم بحر المعرفة بطريقة يتهرب بها من النسبية النافية للمعرفة متشبثاً بحبال تربطه وتربطها بالمطلقات . ولم تصمد

---

(1) الدكتور ملحم قربان ، **المنهجية والسياسة** ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، ص350 .

(2) والكاردينال دانيالوا ، « أنا أكره أن نصنع من الحريّة مطلقاً كما يقول سارتر . . . . علينا إذن أن نحد الحريّة دون أن نبيدها . وكما يقولون حدود حريتي هي حرية غيري (=) » . **النهار** السبت 19 / 1 / 1974 ص1 و11 .

(3) ملحم قربان ، **الواقعية السياسية** ، دار النهار للطباعة والنشر ، بيروت ، 1970 .

(+) الدكتور ملحم قربان ، **الحقوق الانسانية** ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 ، ص1409 وما بعدها .

(=) راجع بحث هذه النظرية وكيفية تخطيها في هذه المحاضرات ص139 .

المطلقات أمام تساؤلات المنهجية المؤتمنة . والعلمية الرصينة واتباع التجريبية[1] أفضل وسيلة للتحقق من صحة الحلول لمشاكلنا الحياتية .

ونشأت مشكلة العصر في حقل اللغة ونظرية المعرفة .

كيف التخلص من النسبية المتمادية دون الوقوع في أحضان المطلقات ؟ [2]

وجاء تدعيم ولدن ، والمدرسة التحليلية عبر تحاليل التعابير السياسية ، للموضوعية مفتاحاً للحل المطلوب للمشكلة المجابهة ، وكان الاصرار على الموضوعية . وهكذا تكون التحليلية قد أسهمت بطريقة غير مباشرة بإرساء أسس الموضوعية أساساً للمعرفة الانسانية .

وكثرت حسنات التحليلية المقصودة . غير أننا لسنا بوارد بحثها هنا .

ولما كانت الموضوعية وحدها لا توفر شروط النجاح الكافية في المغامرات الاجتماعية عامة والمآثر السياسية خاصة أصبح من الواجب اللجوء الى ما يشحن صحة المعرفة بشعور الحماس المتوقد .

والتنبيه لهذه الظاهرة ـ عدم كفاية المعرفة الصحيحة سبباً للنجاح في العالم العلمي عامة والاجتماعي السياسي خاصة ـ كان أيضاً من تأثير الاعتبارات التحليلية لمفاهيم اللغة ولموضوعات السياسة .

واستلهمنا النجدة هنا من معسكرين مختلفين : المدارس السيكولوجية الحديثة والوجودية .

كيف نحقن صحة المعرفة الصحية التي قد يغلفها صقيع العقل والمنهج معاً للمعرفة ولمشاكل الناس الحياتية بلهيب العاطفة المتحمسة لعمل بطولي ما ؟

وتقوى أهمية هذا العنصر في إطار تصرف الناس ـ حسب قدرهم المعاصر ـ لا على أساس الثقة المؤكدة بل على أساس المعرفة المحتملة الصحة والنتائج .

وربما كان هذا **أهم انقلاب في ذهنية العالم المعاصر** بالمقابل مع ذهنيته الماضية .

---

(1) عمانوئيل كانت ، نقد العقل الخالص (Critique of Pure Reason)

(2) ملحم قربان ، الواقعية السياسية ، دار النهار للنشر ، بيروت ، 1970 .

الموقف الخامس : ويتبنى التركيز على الوجود بصفته أولى منهجياً[1] وأسبق علمياً من الجوهر .

لقد ركّزت الحضارات الدينية على أسبقية الجوهر الميتافيزيكية. وانطلاقاً من هذا التركيز نشأت عبر الحضارة الانسانية ، مواقف من الانسان ومواقفه .

إن الانسان جوهراً هو إبن الله وبالتالي تظل كرامته مصونة ، بحكم هذا الجوهر ، حتى ولو نزل الى أسفل درجات الخطيئة . وعلى هذا الاساس إعتبر الناس متساوون وكان القانون الطبيعي الكلاسيكي ضامناً لهذا الموقف من الانسان ولهذه الطبيعة الانسانية .

وعبّرت عن هذه المعتقدات كذلك ، مع غيرها بالطبع مما ينسجم معها ، جميع الفلسفات التقليدية .

وجاءت الوجودية لتقلب[2] هذه الصورة رأساً على عقب . إنها قالت : بجميع مدارسها المختلفة وفصائلها المتباينة النظرات والاتجاهات (إذ منها الملحد ومنها الديّن) بأسبقية الوجود على الجوهر . ومن هنا إسمها .

وبهذا المعنى نتبنّاها . ولكن بتحفظات هامة جدا .

نحن لا ننفي أسبقية الجوهر الانساني على الوجود الانساني الميتافيزيكية وذلك لاسباب منهجية محض .

إن معرفتنا بالوجود وبمظاهر الوجود أسبق لنا من معرفتنا بالجوهر . وهكذا فنحن ، وجوديون ، منهجياً إذا شئت أو علمياً أو مماشاة للمدرسة التجريبية وحسب . وقد يتبين في نهاية المطاف أن أسبقية الجوهر الميتافيزيكية هي الاصح . ولكننا الان ، وفي ظل المعارف المتداولة والعلوم المسندة ومبادىء المنهجية المؤتمنة التي نستخدمها وسائل تثبت من نظرياتنا ومواقفنا ، لا نقدر أن نحكم بهذه القضية . لذلك لا نأخذ منها موقف رفض أو تبني .

وهذا هو من أهم الاعتبارات التي تميزنا عن الوجوديّة .

غير أننا وبالمقارنة مع التحليلين(Analysts) والوضعيين المنطقيين Logical positivists لا ننفي مغزويتها . وهذامهم جداً .

ذلك لاننا ، وبذلك ، نفسح المجال لمن يتبنوها عن إخلاص وإيمان بأن يحاولوا غرس بذورها في ممارساتهم الاجتماعية والسياسية ـ هذا إذا كانت مواضيع إيمان حي من

---

(1) أما أنطولوجيا فقد يكون الجوهر أسبق من الوجود .

(2) وإنها بفعلها هذا لترتكب خطأ التشريع المنهجي .

لدنهم .ونرى في ذلك المحك الاهم لمقدار إخلاصهم لها . فإن تناسوها تماماً فهم فعلا لا يؤمنون بها . وإن لم يتناسوها كان إحترامنا لمواقفهم إحتراماً كبيراً .

ومن هنا تصبح أحكامنا على الناس ، ومنها كونهم متساوين ، من زاوية أفعالهم لا من زاوية ما يبشرون به وربما عن قليل إخلاص . من هذه الزاوية يصح فينا وفيهم معاً قول هيغل أن محكمة التاريخ هي المحكمة .

ويصبح جوهر الانسان المصدر لاعماله وأفعاله . وعن طريق هذه الافعال والاعمال نتعرف على جوهره . عن طريق ظاهرات وجوده نتمكن من الحكم معاً على جوهره وعلى قيمته .

الموقف السادس : **ينطوي على الاعتقاد بصحة النظرية**[1] **القائلة بأن « قيمة الانسان في عالم عادل ما أنجز »**

ومن هذه الزاوية تصبح قيمة الانسان ، جوهراً ، من صنع يديه . وهكذا يكتسب الانسان قيمته بعرق جبينه . وينتقل الانسان من عهد تكون قيمته فيه هبة ـ وإن سماوية ـ الى عهد تصبح فيه مكسباً مستحقاً .

كما وأن الحكم فيها يصبح نتيجة لعملية تجريبية أو مجموعة عمليات . ولكنه لا يبقى حكماً مسبقاً وقبلياً .

الموقف السابع : **يركز على الالتزام مفهوماً محورياً ذا تشعبات إجتماعية وسياسية وحضارية قيّمة .**

وماذا يعني الالتزام ؟

مقوماته أربعة : المقوم العقلي المسؤول عن التفتيش عن صحة النظريات والمواقف . والمقوّم الارادى ، المسؤول عن ربط هذه النظريات ، بعد التثبت من صحتها ، بواقع الحياة الانسانية وبالتالي بمسيرة التاريخ ، والمقوّم المعيارى (التقييمي) المسؤول عن فرز النظريات الصحيحة وبالتالي المواقف الصحيحة بعدما يربطها ـ عبر قيمتها العملية ـ بالمشاكل الحياتية التي يجابهها الانسان ، والمقوّم الشعورى الذى يضفي على هذه النظريات والمواقف مسحة الشعور المتوقد حماسة ، فيسعفها على نجاح التحقيق . وكثرت حسنات هذا المفهوم المنهجية والحضارية[2] .

---

(1) ملحم قربان ، **إشكالات** ، الخاتمة . راجع كذلك ، وله أيضاً ، ***Chapel Talks*** .

(2) ملحم قربان ، ١ ـ **المنهجية والسياسة** ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977

ومن أبرز مهماته ، في إطار بحثنا للقانون الطبيعي الجديد ، أنه الجسر الذى تعبر عليه القيم والمبادىء والمعرفة الصحيحة ، عبر التقرير الارادى للملتزمين من ضفة النهر الفاصل بين المعرفة والنظريات من جهة ، والممارسة من جهة ثانية . وربما كانت هذه المهمة للانسان أخطر مهماته كإنسان .

إنها تضع خلاصه بين يديه . إما أن يبني هذا الجسر قوياً متيناً مؤتمناً فتمر عليه تلك القيم بسلام من ضفة المعرفة الى ضفة الممارسة . وإما تبقى الفجوة بينهما فتظل المعرفة والقيم بدون جذور وبالتالي بدون زهور إجتماعية سياسية . وفي الحالين يكون رصيد الانسان ما ساعد هو على إنجازه . ففي الحالة الأولى تثقل موازين الانسان الحضارية وفي الحالة الثانية تخف فتهبط أسهمه .

لم يعرف روسو الالتزام . وربما لذلك لم يتمكن من تقديم الحل الشافي والدواء الناجع لجعل القانون الطبيعي يتخلص من آفتيه ـ عدم الفعالية ، وتهيئة الفرص للاشرار حتى يحققوا مكاسب على حساب الابرار .

كانت إقتراحات روسو تهدف الى جعل مبادىء القانون الطبيعي الجديد جزءا من القانون الوضعي ، وبالتالي ، ولانها تربط بين الحقوق والواجبات وتشد العدل الى غايته ، تجعل القانون الطبيعي ، وبفضل التعاقد على ما سميناه « الضمان الجماعي » (1) متبادل المسؤولية بين المواطنين . وهكذا بقي الرادع لديه ، كما في نظام أميل دركهايم ، رادعاً خارجياً : أي المجتمع وما يربط بين أبنائه من روابط بما فيها القوانين والعادات الاجتماعية .

وهكذا نرى أنه بغياب فكرة الالتزام ، كان لا يزال محور التركيز الفعال على ما هو خارج الانسان ـ الانسان الذي يقدر أن يفشل هذه الفعالية لانه يمكن أن يعرف الحق ويعمل ضده . مع الالتزام ينتقل هذا المحور الى داخل الانسان فيضمن فعاليته على الاقل في خدمة القانون الطبيعي .

وهذا يخولنا بدوره تخطى روسو ، حيث يقول :

« وليست العهود التي تربطنا بالهيئة السياسية ملزمة لنا واجبة علينا الا لأنها متبادلة

= ب ـ الواقعية والسياسة ، دار النهار للنشر ، بيروت 1970،
ج ـ الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 ،
د ـ « الاخلاق والمجتمع » بيروت ، 1974 ،
هـ ـ « المواقف الحاسمة » العدالة ، عدد ممتاز ، كلية الحقوق في الجامعة اللبنانية 1970 .

(1) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، ص90

بيننا[1] » نقول ، وبفضل الالتزام ، نعم . إنها ملزمة لنا لاننا أردناها هكذا ـ بعد البحث الرصين والتدقيق الممعن . قد يكون في هذا مغامرة خطيرة ، ولكننا على استعداد لتحمل نتائجها . إنها ، هذه المخاطرة المتطرفة في الجرأة حتى التهور ، تتخطى حدود الحكمة الواقعية ، والمعقول المقبول . ولكن ليس في هذا ، إذا كنا مستعدين لتحمل نتائجه علينا ، ما يزعجنا ـ خصوصاً وإنه صحيح ومدعوم منهجياً وحضارياً .

وتأثيراته الاجتماعية ؟ تبقى رهناً بمواقف ذوي العلاقة من هذه المغامرة .

ثم إن هذه الالتزامية تضرب الميكافيلية بالصميم . إنها تبين أن التهمة التي يوجهها مكيافللي ضد الناس : « انهم لن يفوا بوعودهم » [2] ، هي تهمة خاطئة . إنها لا تنطبق على المغامرين منهم على الأقل ـ وخصوصاً الالتزاميين !

ويربط الالتزام السياسة بالعلم ربطاً وثيقاً فيساعد على تقدم السياسة علماً بالمعنى الدقيق للكلمة .

وربما كان أهم منجزات الالتزام توفيره الثقة بالنفس للانسان المعاصر بعدما هدَّم العلم الحديث أقوى ركائز هذه الثقة . فقد كان من نتائج دراسة فلسفة العلم الحديث أن تبين أن نظريات العلوم التجريبية أو الطبيعية جميعها ومهما بلغت درجة الاثبات والثقة بها ، فإنها تظل قابلة للدحض وعرضة يوماً ما وبظروف معينة ، للتغيير . **ليست هناك نظرية علمية موثوقة ومؤكدة مئة بالمئة** . وكان التقليد السائد بين الناس أنهم لا يقومون بعمل ما لم يتأكدوا مئة بالمئة من نجاحه . وهذا أمر أصبح مستحيلا في إطار الذهنية المعاصرة . وإذا كان النجاح يتطلب الثقة والثقة تتطلب التأكد من النجاح وإذا كانت هذه الثقة مفقودة حتى في معارفنا العلمية ، الدقيقة ، فمن أين نأتي بها ؟ يجب أن يوفرها الانسان لنفسه . وأفضل طريقة ينهجها هي الالتزام .

وهكذا يربط الالتزام بين نظرية عصرية في المعرفة والوجودية والسيكولوجيا والنجاح السياسي !

الموقف الثامن : يربط الالتزام بجوهر الانسان : يعرّف الالتزامُ الانسانَ .

قل لي ما هي القيم التي تلتزم بتحقيقها أقل لك من أنت[3]

---

(1) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الكتاب الثاني الفصل الرابع .

(2) مكيافللي ، الامير ، الفصل الثامن عشر .

(3) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 . « الالتزام » و« الانا » ص170 .

وتتقلص من هذه الزاوية ، وخصوصاً من ناحيتها الحضارية ، نظرية ماركس في جوهر الانسان : أي مجموعة علاقاته الاجتماعية[1] وتتألم هذه النظرية في إطار بحثنا هذا من ثلاث شوائب : الاول منهجي : يستحيل التحقق من مجموعة العلاقات الاجتماعية للانسان . ذلك لانها ، كما بينّ هيجل ، تتسلسل حتى تشمل العالـم بأسره . وهكذا يصبح التحقق منها عملية مستحيلة ، وبالتالي ، فهي مشكلة وهمية ـ ويصح نفيها كما يصح إقرارها . أو بالاحرى تتساوى قيمة هاتين النظريتين منطقياً . فينتج عن ذلك زوال قيمة النظريتين المتناقضتين معاً .

الشائبة الثانية في التعريف الماركسي لجوهر الانسان هي أنها لا تعطي الحرية الاصيلة أبعادها . إنها تضيق على الانسان مجال حريته ـ لا تفسح المجال أمام حريته النفسانية ـ وهذا شرط جوهري في تحقيق الحرية الأصيلة ونموها وتكاملها .

والشائبة الثالثة ، وترتبط بالثانية ، أنها لا تعطي حريته حقها في عملية تغيير هذه العلاقات ، وبالتالي ، ترويض نفسه .

هذا مع العلم أن ماركس نفسه صرف جهداً بالغاً ليثبت أن الانسـان ، وبمعنى معين ، يقدر أن يكون سيّد مصيره . الانتقادان الاخيران ، إذا صحّا ، يتهمان ماركس بأنه لم يذهب كفاية في هذا الاتجاه .

ومع هذا يظل هذا البحث مرتبطاً بالقانون الطبيعي ومفهوم الثورة ـ على الصعيدين الفكري والفعلي .

ومن هنا يعظم دور القانون الطبيعي في عملية تغيير الواقـع التاريخي ـ في صنـع التاريخ . تقليدياً كان القانون الطبيعي وسيلة ومقياساً لتبرير الثورة . القانون الطبيعـي الجديد ، وعبر الالتزام ، يصبح رافعة عملية للقيام بهذه الثورة . ومن هذه الزاوية تدخل القيم التي يجهد الثوار في تحقيقها في تعريفهم لذواتهم . إن صنعهم للتـاريخ ، إذا ما توفقوا في صنعه ، هو تعبير حق عن ذواتهم . وبالنسبة للتقييم الصحيح لصنعهـم هذا تزداد أو تنقص قيمتهم . إنها الظاهرات التي تحدد ، في النهاية ومع ما يحدد ، جوهرهم وهويتهم .

وما يصح على « الثورة » من هذا المنطلق يصح على جميع الاعمال : العادية منها والبطولية ، كما ينطبق على جميع الافعال : الروتينية منها والمبدعة الخلاّقة .

فاختر لنفسك منها ما يناسبك وماهو على قياسك !

---

(1) Karl Marx, *Theses on Feuerbach, 6 th Thesis.*

الموقف التاسع : **يتخذ موقفاً واضحاً من الحرية الاصيلة**(1) .

الانسان حرّ بمعنى أنه يمكنه دائماً وأبداً أن يمارس الحرية ، ضمن ظروفه ، بشكل أو بآخر .

وهذه الحرية الأصيلة ، عندما يتمتع بها إنسان ، إذا ما وعاها إمكانية لديه ، فحاول تحقيقها ممارسة حياتية واجتماعية ، تتسق إبعاداً ثلاثة : النفسي أو العقلي الخاص ، والمسلكي ، أو المعبر عنه بالتصرفات المعيوشة ، والاجتماعي ، أو التوفيقي بين حريتَيْ شخصين أو حريات عدد من أعضاء المجتمع .

ويرتبط هذا المفهوم بالمرونة والنمو صفتان تلازمانها ملازمتها لغالبية المفاهيم الاولية التي تتساعد على تفسير السلوك الانساني في حقلي السياسة والاجتماع . فالعدالة والخير والجمال والمنفعة والمصلحة ـ عامة أو خاصة ، مفاهيم تقبل الزيادة والنقصان . إنها ـ عملياً ـ تراوح ، على سلّم معينّ الدرجات ، بين المئة حداً أقصى والصفر حداً أدنى .

ويدين الفكر الحديث لهيجل ، المفكر الالماني المعروف ، بإدخاله هذا المفهوم في مسيرة التاريخ الانساني بشكل يستجلب النظر(2) .

ومن هنا يتمتع الناس بالحرية بحدها الادنى ، بمجرد إمكانية مفتوحة أمامهم . وهم في ذلك سواسية . أما المدى الذى يمارسه أحدهم فقد يختلف إختلافاً كبيراً عن المدى الذى يمارسه غيره لها ـ والحرية ، كما نعرف ، هي جوهراً ، عملية ممارسة مسؤولة .

والالتزام يوجّه الحرية ولا يقضي عليها . وقد يكون بتوجيهه هذا لها ، إذا صح هذا التوجيه وتوفّق ، مدعاة لتقوية فعاليتها .

وتنتفي من هذه الزاوية ، مقولة : « الانسان ولد حراً(3) » أو على الاقل تتقلص أهميتها التاريخية . يصبح الانسان حراً بالممارسة . وتزداد حريته رسوخاً ومدى بتطور ممارساته الحرة .

أ ـ الحريّة والنظريّة والواقع:

تستند إمكانية تحسيننا للعالم حولنا الى واقع مستمد من طبيعة حالنا .

---

(1) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 ، بحث « الحريّة : جوهرها وأبعادها » .

(2) Hegel, *Philosophy of History*.

(3) ا ـ جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الجملة الفاتحة .

ب ـ ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثانية ص364 .

إن لنا ليداً تقصر أحياناً وتطول حيناً في ربط المُثُل - او بعضها - ببعض الوقائع الحياتية وبالتالي بالحركات التاريخية ذات الفعالية المدنية . لهذا السبب ، إن لم يكن لغيره ، يصبح لموقعنا الملتزم الايجابي البناء أهمية تذكر وعلى الاخص في الامور السياسيّة . وللسبب ذاته تصبح دراستنا للسياسة أو بالاحرى للسلوك السياسي أكثر صعوبة. ذلك لاننا نجابه في هذه الحالة مجموعة من المتغيرات ذات التأثير الوثيق في النظرية من جهة وفي السلوك السياسي من جهة ثانية وبين الواحد منهما والثاني من جهة ثالثة .

وإذا كانت معطيات الحريّة الاجتماعية ، وتوق الإنسان الى تغيير واقعه بما ينسجم وما يناسبه ، وكون هذا المناسب لا ينسجم دائماً وأبداً ، وبطبيعة الحال ، مع المناسب العام - وهذا بعض وحسب من لائحة طويلة - يبرز القول التالي :

« إن الانسان لمخلوق وخالق معاً . لذلك فهو لا ينسجم بسهولة في نظام طبيعي متسق » [1]

فإن هذه الاعتبارات ذاتها تبينّ لا ضرورة الالتزام ، بمفهومنا المفصل هنا له ، وحسب ، بل وكذلك مدى أهميته وعمق تأثيراته معاً في الشخصية الملتزمة وفي المجتمع .

ومن أهم مضامين هذا التطور أنه يمكن أن يصل الى حد يتخطى معه التناقض الذى يحصل على مستويات معينة بين حرية أحدهم وحرية الآخرين . إن البعد الثالث للحرية ليقوم بمهمة إجتماعية عصرية لم يفقه كنهها التفكير السياسي حتى اليوم . هذا الدور هو تهيئة الاطار المناسب للتنسيق بين الحريات . بالاحرى للتغلب على التناقض الحاصل بينها . ومن هذه الزاوية تُقترح تعديلات هامة تتعلق بمفهوم الدولة عامة وبعلاقة الفرد بالدولة خاصة. وتقتضي هذه التعديلات إستبدال الافتراض الذي بنى عليه ملّ إقتراحه - إفتراض التناقض - أو على الأرجح دعمه بإمكانية تخطي هذا المستوى .

عندما قال جون ستيورت مل« تنتهي حرية الانسان عندما تبدأ حرية الاخرين ».

كان يتحرك ، فكرياً ، ضمن إطار معين من المعطيات الحضارية التي كان من غير المحتمل ، في إطارها ، التوفيق بين الحريات . ولذلك وضعت حدود لمنع التصادم بينها . أما الآن ، وفي هذه الالتزاميّة ، أصبح بالامكان تخطى هذه المعطيات أو بعضها . وهذا يدعو الى تغيير جذري في مفترضات التفكير المعاصر حول القضايا السياسيّة الاولية .

نرى ذلك مثلاً في إحدى المحاضرات بموضوع «الدولة المتطفّلة» (The Intrusive State) قدّمها نخبة من مشاهير المفكرين المعاصرين من إذاعة لندن - فقد جاء على لسان

---

(1) Reinhold Neibuhr, *Christian Realism and Political Problems* C. Seribners and Son N.Y. 1953 p. 4

إحدى المحاضرين أنَّ الدولة الساعية الى تعزيز« الفعالية » ـ فعاليتها ـتضطر ، بحكم منطق هذا السعي ذاته ، الى أن تطغى على« الحريّة »ـ أي الى تضييق الخناق على حريات المواطنين . إن الدولة المتطفلة هذه تصبح « الدولة الخانقة » (1) ذلك لأن كل « تطفل » من قبل الدولة ذات الفعالية النامية يعني« خسارة في الحريّة الشخصية » .

وغني عن التكرار أن مفهومنا للحريّة الأصيلة يفتح أمام الفكر السياسي فرص التخطي لهذا الافتراض، وبالتالي لاعادة النظر في المعطيات الفكرية التي تفسرّ مسلكيتنا السياسيّة والمبادىء التي تساعدنا على التخطيط العصري لمستقبل الإنسانية .

وهكذا فإن الحل الذي تقدمه صاحبة الحديث : أي أن « نتقبّل الدولة المتطفلة، ولكن بحذر كبير فيما يتعلق بحدودها » يبقى في جوهره الحلّ التقليدي المعروف في إطار النظرية السياسيّة المشهورة ، نعني نظرية الحقوق الطبيعيّة ، والحل الحذر الذي لم يوقف زحف القوى التي ساعدت ، بالرغم من حذر السياسيين العريق والتقليدي ، على تطوير مهمّة الدولة . فبعد أن كانت الدولة السلبيّة هي الافضل مبتغى وواقعاً ـ أصبحت الدولة الايجابيّة هي ضرورة العصر ـ وذلك لأسباب ليس « لحذرنا »، مهندسي السياسة ، تأثير فعّال عليها. ففضلاً عن هذا«الحذر»ـ وهو نصيحة عامّة ومقبولة في مطلق الحالات ، نحتاج الى إعادة نظر جذريّة تتعلق بمفاهيمنا السياسيّة وعلاقاتها بالقوى الاجتماعية التي تتحكم ، وربما أكثر مما تتحكم مفاهيمنا ، بحياتنا السياسيّة .

وكانت فكرة التطور والنمو عنصراً واحداً من عدة عناصر تساعدت لتغيرّ الصورة وتقلب الذهنية ، لتجعل التناغم بين الحريات حلا أفضل ، لمشكلة تصادمها ، من رسم حدود معينة لكل منها .

ب ـ التناقض الثابت والتطوير التوفيقي

حدثت ثورة منطقية . حل التطوير الموفِّق محل التناقض الثابت ـ في حالات معينة على الاقل .

كانت ذهنية التناقض الثابت هي السائدة تقليدياً على التفكير الانساني عبر العصور . نرى ذلك في الاجوبة التي قدّمها هذا الفكر بما يتعلق بالطبيعة البشرية . الخير والشر متناقضان . والطبيعة الانسانية ، هي بالتالي ، أما خيّرة وأما شريرة . وهكذا إنقسم المفكرون بين مبايع لخيرية الطبيعة الانسانية وبين متنكر لها رافع راية شريريتها .

---

(1) Marina Sharp, «The Intrusive State» B B C, London, 17: 15, Monday, 4-24-1978

وكذلك انقسم المفكرون بين الحريّة والالزام .

وكذلك في القول بأن العقد الاجتماعي كان عملية مفروضة على الانسان وليس له بالتالي خيار في أن ينتقل الى الحالة السياسية .

ولازمت فكرة التناقض فكرة الثبات . إذا تناقض مفهومان أو مثالان ، في لغة أفلاطون ، فهما دائماً وأبداً متناقضان . ومن هذه الزاوية رب قائل أن أفلاطون وبالرغم من جميع إسهاماته القيمة للحضارة الانسانية ، قد ضللها في نظريته في المعرفة .

وعلى كل جاءت فكرة التطور والنمو لتخلق آفاقاً جديدة أمام الاجتماع والسياسة . من هذه الافاق إمكانية تخطي بعض التناقضات وخصوصاً في عالم الواقع المتغيّر دائماً وأبداً وإن بنسب متفاوتة . إذا تناقض عاملان في حالات معينة فليس من الضروري أن يظلا متناقضين دائماً وأبداً . إن التطور والنمو يطالان لا هذين العاملين فحسب بل وكذلك العلاقة بينهما .

ربما كانت هذه الفكرة الجوهرية التي أراد هيجل وماركس أن يعبّرا عنها عندما تكلما عن الديالكتيك . إذا كان هذا التقدير صحيحاً ، فإن الديالكتيك ، على علاته ، قد جاء بجديد ومهم في تاريخ تطور الحضارة الانسانية . وتظل اللغة التي صيغ بها الديالكتيك مضللة ومشوهة . إن الجديد المهم ليس « جمع المتناقضات » ـ الامر الذي يضع نهاية محزنة[1] للحوار المسؤول والنظرية المؤتمنة . إنه تهيئة الاطار المناسب لهذه العناصر التي تتناقض، في إطارات مغايرة، حتى تتوافق وتتسق . هذا عندما تكون هذه العملية خاضعة لارادتنا وتخطيطاتنا . وهنالك حالات حيث لا تكون . رب تطور قضى على تناقض .

وربما كانت الديمقراطية أوثق الانظمة السياسيّة إرتباطاً بالحريّة لأنها تجعل من التنسيق[2] مبدأ محترما لا يخجل ممارسوه من تطبيقه. بل على العكس يفاخرون بنجاحهم فيه .

ومن هنا هنالك أنواع من المجتمعات . في بعضها تتناقض الحريات وفي البعض الاخر قد لا تتناقض . وللمجتمع الواحد تاريخ طويل يخضع فيه لعوامل التغير والتخطيط . ففي بعض أطوار هذا المجتمع قد تتناقض عوامل وفي إطار متقدمة ومغايرة

---

(1) ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، دار الطليعة ، بيروت ، 1969 ، صص 88 و162 .

(2) « فعل التنسيق هو لب الديمقراطية ، جوهر المواطنة ، وشرط المواطنية العالميّة » (ماري فوليت ,Miss Mary Folet، الإختبار الخلاّق ، 1923 ، الفصل الثامن عشر .)

ربما تخطئ هذا المجتمع تلك التناقضات . ربما حدث ذلك بمعزل عن الارادات الانسانية. وربما ، وهذا الاهم ، بفضل تلك الارادات .

وإن صحّ أن القوة شيء والعدل شيء آخر كما حاول أفلاطون وروسو أن يبرهنا(1) فقد صح كذلك أن « القوة العادلة » أو « العدل القوي » ليس بحكم الضرورة تناقضاً واضحاً ـ وبالتالي فتحقيقه أو تحقيقها ليس بالامر غير المعقول .

ومن هنا أصبح بإمكان الإنسان أن يجعل من تحقيقهما قاعدة حياة . وما صح في هذا النطاق على القوة والعدل يصح ، للاسباب عينها ، على المنفعة والعدالة .

وإن صح أن المصلحة العامة والمصلحة الفئوية أو المصلحة الخاصة تتضاربان كثيراً ، فقد صح كذلك أنهما تنسجمان وتتوافقان ـ وذلك في حالات ، إن قلت ، تظل ذات أهمية بالغة في حياة المجتمعات وأفرادها .

وهل من سبب جوهري يمنع الإنسان من التجذيف بقارب حياته عبر الممرات التي يهدأ فيها التضارب بين مصلحته الشخصية والمصلحة العامة ؟ وإذا صح هذا معه في رحلة معينة من رحلات الحياة فلماذا لا يصح معه قاعدة دائمة في المغامرة الكبرى ـ المغامرة التي تشتمل على جميع المغامرات ـ مغامرة الحياة ؟

صح أن هذا يتطلب جرأة واستعداداً كبيراً للتضحيات . ولكن يظل من حق الانسان أن يغامر . ومن طلب البطولة ينبغي أن يكون مستعداً لدفع الثمن لهذا الطلب ولتحمل أعباء الضريبة التي تستحق عليه باستحقاقه البطولة .

ومن بلغت به رحلاته هذه القمم حوّل المنفعة ، بربطها بالعدالة والحقيقة والمصلحة العامة ، الى شهادة التضحية .

ج ـ متضاربة (مفارقة)

الملتزم وقد أخذ بتحديات الطموح ، تخطى عهد المراهقة ـ عهد الحسابات المنفعية ، وراهن ، في وقفة عز وبطولة ، على جميع المكاسب التي جمعها حتى تاريخه ، ليدفعها ضريبة كرامة وشرف !

وإنه لسر غريب وإنه لاكتشاف عجيب . ولكنه يظل جوهر الحرية الأصيلة .

غير أن هذا العمل « الجنوني » إذا حصل فإن حصوله من النوادر . ولا غرو فإن البطولة مغامرة على معارج المستحيل .

---

(1) راجع القسم الثاني من هذه الدراسات ، مقطع « العدل والقوّة » .

د ـ تعليق على تقرير فرويد لمصادر الألم الانساني .

أهميّة الحريّة التي عالجنا مقوماتها تكمن ، إعتيادياً ، في توفير المناخ المساعد على خلق الشخصية المنصهرة بالمعنى الاخلاقي وبالمعطيات الاجتماعيّة والنفسيّة التي لا تفارقها . ويساعد على هذا الدور الصحي الذي تقوم به حريتنا ربطها بالواقعيّة ربطاً وثيقاً . وأبرز نتائج هذا الربط وعي محدوديتها وتفهم حدودها الاجتماعيّة والواقعيّة . عندها ، يبطل أن يكون الألم بحكم الطبيعة ، تهديداً قاسياً يهدد نفسيتنا بأمراض وعقد. إن وعينا لواقع حالنا ولحدود حريتنا قد ينجينا من مخالب الكواسر الخرافيّة التي تتحكم بذهنيات الحضارات التي لم تستقص كفاية مؤهلاتها . فإذا صح ما يذهب اليه فرويد في المقتبس التالي ، ولسنا بدافع مناقشة صحة[1] هذا القول هنا ، تظهر محاسن تبني مفهومنا للحرّية خصوصاً بصفتها الملتزمة .

« الألم ، يقول فرويد ، يهددنا من ثلاث جهات : من جهة جسدنا المعرض للسقوط والانحلال والذي لا يمكنه أن يتجنب الاخطار التي يشكلها العذاب والقلق ، ومن جهة العالم الخارجي ، من قواه التي لا ترحم وليس ممكناً قهرها ، التي تنصب علينا وتهددنا بالعدم . وأخيراً ، من جهة علاقاتنا مع الاخرين مع الكائنات البشرية . والالم الناجم عن هذه المصادر قد يكون أشد قساوة علينا من أي تهديد آخر » . [2]

فالحر الملتزم باكتشاف الحقيقة وبتطبيقها ممارسة عملية يوميّة حياتية . لا يسعه التغاضي عن ترويض شخصيته وتكييفها حسب مقتضيات ما تكشف له من أسرار في الطبيعة وفي أعماق النفس البشريّة .

ولا يحسبنّ منتقد بارع بأننا ننفي إمكانية تأثير اللاوعي في تصرفات الناس . كما وأننا لا نجزم بفعاليّة الوعي ، دائماً وابداً ، في تلك التصرفات . نعرف أنها تختلف باختلاف الظروف كما باختلاف الناس . ولهذه الأسباب نخشى التعميم في هذه القضايا كما وأننا تخامرنا شكوك ، وللاسباب المنهجيّة ، بالنسبة لجميع التعميمات التي نجابه ومنها التعميم المدروس .

ومع ذلك ، وفي إطار هذه التحفظات ، وربما غيرها كذلك ، يبقى للحرية الواعية الملتزمة ، لدى البعض على الأقل ، مفاعيل صحّية نفسانياً ومفيدة إجتماعياً ومتعاطفة ،

---

(1) غير أننا نخشى أنه يعمم نظريّة قد تصح على البعض من الناس وحسب . وهو بذلك يقع في شرك خطإ منهجي . راجع المنهجية والسياسة ، للمؤلف ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، ص 173 .

(2) يقتبسها الدكتور غسان يعقوب ، « أمراض لبنان النفسيّة . . . » ، النهار (الاتحاد اللبناني) ، الجمعة 14/ 4/ 1978 ، ص 11 .

سياسياً ، مع ما يتطلبه التنظيم السياسي المرغوب فيه في ظل حضارة تستسيغ الاصرار على سعادة الفرد من جهة مقرونة بحريته ومبادرته وعلى تحقيق المصلحة العامة من جهة ثانية مضمونة بالمكاسب التي تحققها للمجتمع وبالتالي للانسانية جمعاء .

هـ - تقييم لاعتقاد شائع

« وعرض الوضع العربي الراهن مشيراً الى« سياسة القطر العربي السوري المبدئية الثابتة » وقال : إن سياستنا هذه لا تتغير بين وزارة وأخرى ولا بين مرحلة رئاسية ومرحلة رئاسية ثانية . كما أننا لا **تنطلق في معالجة قضايانا مهما كانت المصاعب والازمات بدافع ردود الفعل أو تحت ضغط المصاعب والازمات ، وإنما ننطلق من إرادتنا الحرة وإدراكنا الواعي لمصالحنا الوطنية والقومية وتصميمنا على تحقيق أهدافنا** . كذلك فإننا لا نعالج قضايانا القطرية الا في ضوء المصلحة القومية لامتنا العربية »[1] .

يوحي هذا المقتبس بالاعتقاد بأن هنالك تعارضاً أو تناقضاً بين الارادة الحرّة وبين« ضغط المصاعب والازمات » .

كما أنه يوحي بأن « الانطلاق . . . بدافع ردود الفعل » يتنافى « والحريّة المدركة الواعية للمصالح الوطنية والقوميّة والمصممة على تحقيق الاهداف » .

إن الافتراض الذي يستند إليه الايحاء لهو إفتراض خاطىء . إن ردة فعل الحرّ على عمل ما ، عادلاً كان هذا العمل أم ظالماً ، هي جزء لا يتجزأ من عمليّة الحوار أو إذا فضلت التعامل (إذ يوحي الحوار بالاقتصار على التعامل فكراً ولغةً ، بينما المقصود هنا أوسع من ذلك لانه يشمل التعامل الحار العسكري المعبّر عنه بلغة المدفع) بين الحر والمحيط (بشقيه الانساني والطبيعي) الذي يعيش في إطاره ويواجه مشاكله .

صحّ أنه من الافضل ، وخصوصاً عسكرياً ، أن تكون للحر فرصة المبادرة ، ولكن فرصة المبادرة هذه ، إذا انتفت على حرّ في ظروف معينة ، ولا بدّ أن تنتفي في مناسبات عدّة ، فإن انتفاء هذا لا يعني ، ولا يصح أن يعني ، إنتفاء حريته . وهو بالفعل ليس بقادر على نفي ذلك لأن حريته عندئذٍ ، تعبّر عن ذاتها ، بردة الفعل . إن خسارة فرصة المبادرة ، لدى الحرّ ، تزيد من حدود حريته التي هي في الاصل محدودة ، ولكنها لا تقضي على حريته .

وهل يمكن لحرّ ، في ظروف الانسان الواقعيّة ، أن يتمتع دائماً بامتياز المبادرة ؟ أن تفترض هذا لهو أن تفترض الالوهه للحرّ بمعنى أنه إما كليّ المعرفة ، وإما كليّ المقدرة .

---

(1) الأسد لاعضاء حكومة الحلبي . . .» بمناسبة تأليفها

(*) النهار ، الأحد 2 نيسان 1978 ، ص16 (التوكيد لنا)

وإذا استهولت هذا الافتراض فبوسعك أن تستبدله بالافتراض المكيافللي : أن تستبق الحكم على من تتعامل معهم . فتبادرهم بتصرفات على ما تظن انهم سيفعلونه معك . أي أنك تستبق معرفة تصرفاتهم . وهكذا ولأنك قد تخطىء ، تصبح تصرفاتك غير عادلة وغير مستحقة .

ربما كان لك كما لمكيافللي مبررات بالرجوع الى التاريخ . خصوصاً إذا درست التصرفات الماضية لمن تتعامل معهم . هذا يبرر حذرك واستعدادك الاستعداد الكافي . ولكنه لا يبرر إصدار أحكامك المسبقة ، وبالتالي إصدار الاوامر بالرد على ما يمكن ، ولو بكثير من الاحتمالية ، أن يقوم به مواجهوك .

وهكذا تبقى « ردة الفعل » لديك تجاه ما تستحقه تصرفات المتعاملين معك لا تعبيراً عن حريتك وحسب ، التعبير الممكن عندئذٍ ، بل أفضل أنواع المجابهة - إذ تخضع عندها فضلاً عن « الادراك » « والوعي » « والتخطيط » « والتصميم » للالتزام بمبادىء العدالة والكرامة وغيرها من القيم المرموقة .

وفي ضبط « ردة الفعل » هذه يلعب الالتزام دوره في شدّ السياسة الى العلم بالتقليل من فرص الفوضى في التصرف المتظلل بالحريّة . الالتزام يضبط الحريّة ولا يقضي عليها ! بالضبط كما تفعل في هذا الاطار « الأزمات » « والصعوبات » . وضبط الحريّة ، أو بالاحرى التقنية لها ، قد يكون تقوية لها بفعل حصر فعاليتها وتوجيهها . بل من واجب الملتزم الواعي أن يعمل على أن يكون هذا الحصر وتلك التقنية لمصلحة تقوية الحريّة لا لإضعافها أو لبعثرة فعالياتها . وربماكمنت في هذا المجال ميزة هامة يقارن بمقياسها بين الملتزمين .

الموقف العاشر : يتعلق بانقلاب في نظرية القيم والاخلاق ، فيركز على تربية الشخصية الانسانية المنصهرة ، أساساً للاخلاقيات .

كانت هذه النظرية تقليدياً تستوحي المبادىء المطلقة التي تطل على الانسان من عل . وكان الانسان ، وبالرغم من تمتعه بالحرية في إطارها هذا - ليكون مسؤ ولا عن أعماله فيحاسب عليها - ملزماً بطاعتها - ففضيلته كانت تتجلى بطاعته .

وكانت مبررات طاعته هذه - وإن واعية ومدروسة - تكمن بإيمانه في مصدر هذه الوصايا وثقته بأن الموصي يبغي منفعة الانسان وتحقيق مصلحته . بالاختصار ، خلاصه .

ولا شيء يضطرنا الان على التنكر لهذه المواقف والمصادر - هذا على الرغم من الجهود الجبارة التي بذلتها جميع المدارس الملحدة والاتجاهات اللاأدرية والفلسفات المترددة حيال الميتافيزيك والاخلاق .

يمكـن للذين يعتزون بها ويفخرون أن يحتفظوا بها ـ ولكن بطريقـة ، كما سبـق وبيّنا ، تبعدهم وتبعدها عن مرامي سهام النقد العلمي والاتهامـات المنهجية والتشهـير المنطقي .

ثم ، وهذا الاهم ، يقدّم الالتزام لهم حبلا قوياً ينزلون عليه هذه المثل حتى تصل أرض الواقع الاجتماعي فتلقح نصوبه وتمدها بالحياة التي تتمشى في عروقها فتزهر وتثمر أعمالا إجتماعية ذات مردود مقصود .

وكما أن الالتزام يقدم هذه الفرصة للمؤمنين ، وربما بسبب ذلك عينه ، يجابههم بتحد محرج . إنه يكشف غير المخلصين منهـم ـ أولئـك الـذين يتفانون بالمثـل المؤمنـة ويخفقون في عملية إرساء أسسها في عالم الواقع التاريخي .

أما الاصليون منهم فيكون الالتزام تجربة إصالتهم ومحكها ومحاكمها العادل .

وتصبح المشكلة المستحدثة في نظرية القيم بناء الشخصية الانسانية الأصيلة (1) تلك التي تلتزم بقيم الخير والعدل والمصلحة الخاصة المتسقة والمصلحة العامة عن اقتناع طوعي تلعب الحرية الأصيلة فيه دورها الكامل غير منقوص كما يلعب التعقل دوره المستحق ، فتقدم بها مجتمعة قوة التنفيد الناجح .

مشكلة مصب الاهتمام في النظرية الجديدة للقيم ليس الاهتمام بالمطلقاتوبالمصادر الميتافيزيكية لهذه المطلقات حتى تقوى إعتبارات الردع الخارجي معها بل تربية الشخصية الانسانية المنصهرة التي تقدر أن تجابه متطلبات التزاميتها .

---

(1) ملحم قربان : ا ـ نظريتي في القيم ، تحت الطبع . برنستون ، الولايات المتحدة الامريكية ، أطروحة في القيم ، 1953 .

القسم الرابع
النتائج الحضارية لتبني القانون الطبيعي الجديد

النتائج الحضارية لتبني القانون الطبيعي الجديد

ليس من شك لدينا بأن تبني هذا القانون الطبيعي الجديد سيحدث مفاعيل حضارية مترامية الأطراف متشابكة التشعبات .

وربما كان أهم هذه المفاعيل عصرنة الانسان السياسي والمجتمع السياسي وشد السياسة ، وربما الاجتماع ، الى العلم شدّاً قوي الصلة .

أ ـ ترويض الشخصية الانسانية

فترويض الشخصية الانسانية الملتزمة في ضوء مبادىء القانون الطبيعي الجديد عمل جبار مرغوب فيه . وتاريخ الحضارة الانسانية لم يهمل هذه الناحية التربوية الهامة . غير ان تحقيق هذا الهدف بقدر يطمئن من النجاح لم يتوفر بعد ـ وهذا هو السبب الاهم الرابض خلف شكوى الكثيرين من المهتمين بمسيرة حضارتنا ومصيرها من اننا على رغم تقدمنا الرائع في العلوم الطبيعية ، فاننا ما زلنا في مرحلة تعد متخلفة في جميع ما تشتمل عليه الحقوق الانسانية كالسياسة والاجتماع والأخلاق .

« انها لفكرة تقشعر لها الابدان اننا لسنا ، في حقل العمل الاجتماعي والسياسي وفي حقل التعاون من أجل السلام على مستوى عالمي ، ببعيدين كثيرا عن المستوى البدائي القبلي . يقدر الانسان ان يلتقط رسالة من مصنوعة ارسلها برحلة مقصودة ومخطط لها حول الشمس في الفضاء الخارجي تبعد عنه ملايين الاميال . ولكنه لا يقدر لا ان يرسل ولا ان يلتقط رسالة سلام عبر ستار حديدي[1] دون ان تتعرض هذه الرسالة اما الى سوء الفهم واما الى سوء التفسير . عدم التوازن في خطى تقدمنا قد يوردنا موارد التهلكة ـ وذلك بسهولة وسرعة فائقتين . »[2]

وليست هذه الشكوى بالصوت الوحيد الصارخ في البرية . انها شكوى عامة وتزداد حدة مع الايام وبمناسبة الاحداث التاريخية المؤلمة التي يتعرض لها العالم ، او بعض اجزائه ، من جراء الانهيار الاخلاقي والاجتماعي .

---

(1) نقدر أن ندفع بحجته الى مداها الابعد ، فنقول بل عبر خط معين في مدينة بيروت مثلا . وقد دللت أحداث لبنان المستحدثة على ذلك تدليلا لا يقبل التساؤ ل .

من الزاوية المنهجية يمكن أن يحصل هذا التقصير في التواصل حتى بين شخصين اثنين .

(2) ليستر بيرسن الحائز على جائزة نوبل للسلام للعام 1957 .

واذا كان القانون الطبيعي الجديد قادرا على الاسهام في تفادي هذه الدواهي الاجتماعية ، فان هذا ليعطيه قيمة مرموقة ، ولا شك . ورهاننا انه من الوسائل التي تساعد هذا التفادي .

يبقى أن نبينّ كيف يحصل ذلك . وتبقى قصة هذا التبيان قصّة طويلة جدّاً ، نكتفي الآن بالإشارة الى بعض منعطفاتها المرموقة التي تدين بإنجازاتها الاجتماعية للقانون الطبيعي الملتزم به على طريقتنا .

إن من يضع قوته في خدمة العدالة ليس كالذي يسخرها لاغراض لا أخلاقية أو يضعها في تصرّف مصلحته الخاصّة . ومن يفعل ذلك بفعل التزام مصمم وصادق ليس كالذي يتبجّح بذلك في الصالونات أو من على المنابر وحسب .

ولا يبقى من يأخذ هذه الامور الحياتية بجدّية تامّة جزيرة عائمة في بحر منعزلة عن غيرها من الجزر وعن اليابسة . إنه يصبح ، وعلى مايترتب عليه من تضحيات في سبيل ذلك ، قدوة يتمثلها البعض . وعدوى هذا السلوك لا بد أن تنعكس خيراً على ذوي العلاقة وبهذا المقدار بالذات تتسارع حركة عدواها وبركتها .

ب ـ يجدد في طريقة ترويض الشخصية الانسانية

ويقدم القانون الطبيعي الجديدنقداًموزوناً للطريقة التقليدية (أو الطرق) التي تبنتها الحضارة الانسانية لترويض هذه الشخصية . هذا بعدما يصحح النظرة الى طبيعتها .

فالنظرة التقليدية قسّمت المفكرين الى قسمين كبيرين : قسم يقول بأنها شريرة ، وقسم يقول بأنها صالحة . وتبين أن المدرستين تقعان في أخطاء منهجيّة واحدة ومشتركة . نعالج بعضها الآن . تقول إحداها : « الانسان عود معوج » .

« الانسان مصنوع من عود كثير الإلتواء » (1)

هكذا يعتقد مثلا عمانوئيل كانت ، الفيلسوف الالماني الشهير ، وهو بذلك يسير على خطى لوثر . والاثنان يتابعان إتجاهاً تاريخياً في الطبيعة الإنسانية . انها شريرة ، يرجع حتى إنبثاق التفكير السياسي .

« فتلك هي شرائع حمورابي تعجّ بالامثلة التي تعبّر عن هذه النظرة السوداوية الى الطبيعة الإنسانية .
« ويتضح إعتبار الانسان شريراً بطبعه ولا يمكن أن يؤتمن بدون رقابة خلال المادة التالية من شرائع حمورابي :

---

(1) « le boi dont l'homme est fait est tellement courbe», I. Kant, *La Philosophie de l'Histoire*, trad. et introd., par Stephane Pilobetta avec un avertissement de Jean Mabert d. Aubier- Montaigne, paris, 1977, p. p. 67- 68». I. Kant, **La Religion dans les Limites de la simple Raison,** ed. Vrin, Paris,

المادة 7 .

« إذا سيد اشترى أو استلم ، على سبيل الأمانة ، فضة أو ذهباً أو رقيقاً ذكراً أو أمة أنثى أو ثوراً أو حماراً أو أي شيء من إبن سيد أو عبد سيد بدون شهود وعقود فإن ذلك السيد يكون سارقاً يجب أن يعدم »

ففي هذا النص نجد الذين يشتركون في وقائعه متهمين مبدئياً إذا تعاملوا معاً وهي تشترط وجود شهود سواءً وجد من يقاضيهم أم لم يوجد . فالإتهام موجه مسبقاً ـ إليهم وعليهم أن يبرهنوا عن حسن النيّة قبل الاشتراك في الوقائع لا بعده »(1) .

ونذكر من انصار هذا الاتجاه القديس أوغسطينوس .

ويقع هذا المفهوم في الطبيعة الانسانية كما يقع المفهوم المناقض له في فخوخ منهجيّة وفكرية كثيرة . يهمّنا هنا أن نشير الى خطإ نموذجي ، وهو واحد فقط من مجموعة من الاخطاء التي ينبغي أن يتحرر منها التفكير الانساني الحضاري إذا اراد أن تمتع أحكامه بمناعة ضد التشويه والتشويش . هذا الخطأ النموذجي هو ما أطلقنا عليه ، في مناسبة مغايرة ، خطأ التفكير النموذجي . ويرجع تاريخ ممارسة هذا الخطأ الى نظرية المُثُل في كتابات أفلاطون . وهكذا نرى أننا مدينون للاغريق بالكثير الكثير لا من إنجازاتنا الحضاريّة الصحيحة وحسب بل وكذلك الى كثير من العادات الذهنية التي ينبغي أن نتحرر من سحرها إذا ما أردنا أن نثقف سياساتنا .

ويجد هذا التفكير النموذجي ، وهو من صفات التفكير العقلاني البارزة ، في نص ما عرف « بمملكة الغايات »(The Kingdom of Ends) أو « بحكم الغايات »(2) ويجدر بنا أن نتذكر أن هذا الحكم هو الاقتراح الذي قدّمه كانت لاخراج الانسان من المأزق الحرج الذي وضعته فيه الطبيعة البشريّة : إنه بطبيعته ملتوٍ ، فكيف يمكن أن يجعل منه شيئاً كليّ الاستقامة ؟

تتألف « مملكة الغايات » تلك من اجتماع الكائنات العاقلة ، وأهمها وأرفعها الانسان التي تجمع بينها القوانين المشتركة (وكانت يرى أن إستقلال الارادة هو مبدأ كرامة الطبيعة البشرية وكل طبيعة عاقلة ، لانه لولا هذا المبدأ لما كانت الارادة مصدر التشريع الخلقي ، ولما كان القانون الاخلاقي الصادر عن العقل واحداً لدى جميع الكائنات العاقلة) وليس في هذه المملكة ، مملكة الغايات ، رئيس ومرؤوس ، بل أفرادها أعضاء في ذلك

(1) الدكتور يوسف الحوراني ، « فلسفة القوانين في الحضارة البابليّة » بيروت ، السنة الثانية ، العدد الرابع ، تشرين الثاني ، 1980 ص ص 43 - 44 . وينبغي أن يلاحظ هنا أن البيّنة لا تدعم الادعاء دعماً قوياً يصح معه الاستنتاج المذكور .

(2) سُمّيت هكذا إستناداً الى النصيحة الاخلاقية الكانتيّة القائلة :
« إن الكائنات العاقلة تخضع جميعها للقانون الذي بمقتضاه ينبغي لكلّ منها الا يعامل نفسه أبداً ولا يعامل الاخرين جميعاً كمجرّد وسائل بل أن يعاملهم دائماً وفي نفس الوقت كغايات في ذواتها » .

العالم المعقول الذي يسوده تشريع عقلي واحد ، وتُنظم مبادىء الواجب الضرورية الكلّية العلاقة بين أفراده . وما دامت ماهية التشريع الأخلاقي تستند الى الكلي أو الشامل فإن المجتمع البشري ذاك ، العالم الذي يسوده حكم الغايات ، لن يكون سوى جمهورية معقولة تتألف من أناس أحرار ، يضع كل منهم لنفسه ، وكذلك للآخرين ، قواعد صادقة كلّية . **بحيث لو وجد أي شخص آخر مكانه ، لتصرّف مثله تماماً ، دون أدنى إعتبار للتفضيل الشخصي أو الميول الذاتية** »[1] .

ولا تختلف هذه الصورة بكثير من تفاصيلها ذات العلاقة بموضوع بحثنا عما يدعو إليه الشعار الهيجلي القائل :

« كن شخصاً وإحترم الاخرين كأشخاص »[2] فهو أيضاً دعوة صريحة ، على ما فيها من مزالق التشريع المنهجي ، الى تحقيق مملكة الغايات .

وهذا هو بالضبط ، أو إذا فضلت هذه صورة كاريكاتورية ، ما نعنيه بالتفكير النموذجي الانسان المقصود هنا ، الانسان المعني بهذا الوصف ليس الانسان ، أو أحد الناس ، المعروف مني ومنك ـ أحد الناس الذين يعيشون على الارض مثلي ومثلك ـ بل مثال يعيش في عالم المُثل إنه النموذج ـ النموذج الذي يمكننا ، أنت وأنا ، أن نقترب منه كمثال أبعد لنا ولكننا ، وهذا بحكم تعريفه وتعريفنا ، لا يمكننا أن نتقمصه تقمصاً كاملاً تاماً . إننا صور له ـ بعضها أدق وأصح من بعض ـ ولكننا لسنا ولن نكون صوراً طبق الأصل !

وكثرت في هذه الدراسات المبادىء والاقتراحات التي ، معاً ، تساعد على كشف شوائب هذه النظرية الى الطبيعة البشرية وتبعث ، إذا ما أُصغي لها بانتباه وجدّية ، الى تصحيح تلك الأخطاء وتجاوزها .

كما وإننا نقترح جديداً في هذا المجال[3] .

غير أن بحث هذين الموضوعين بالتفصيل الذي يستحقانه يبقى من مهمات فلسفة التربية .

على كل حال ليس هذا البحث من مسؤوليات بحثنا هذا .

---

(1) الدكتور زكريا إبراهيم ـ ا ـ كانط والفلسفة النقدية ، ص188 ـ (التوكيد لنا) ب ـ المشكلة الخلقيّة ص202 (التوكيد لنا) .

(2) Hegel, *Philosophy of Right*, Trans. by T.M. Knot, Oxford University Press, 1973, no. 36

(3) ملحم قربان ، « المواقف الحاسمة » خطبة تخرج في الكلية اللبنانية في الشويفات ، حزيران سنة 1969 .
مجلة العدالة ، كلية الحقوق والعلوم السياسية والادارية في الجامعة اللبنانية ، عدد ممتاز ، 1970 .

ج ـ تطوير المجتمع

ولا تقتصر مفاعيل القانون الطبيعي الجديد على ما تحدثه في شخصية الملتزم ونفسيته وطريقة تفكيره ـ مع العلم أن هذه النتائج ذات أهمية تذكر . إن هذه النتائج تتعدى ، بحكم منطقها ، وبمنطق القانون الطبيعي الجديد ـ وخصوصاً لبعده الافقي الاجتماعي :ـ أي كونه متبادلا ـ تتعدى شخصية الفرد الى تطوير المجتمع . ومن هنا تنبع قيمتها الاجتماعية والسياسية . إن فرداً ملتزماً في مجتمع يتنكر للالتزام مصيبة لا تحمد عواقبها لا بالنسبة لذلك الفرد ولا بالنسبة لمجتمعه .

« إنها لمصيبة كبرى أن تكون كبيراً ، بين الصغار » (1)

ومن هذه المقولة ـ ونقدر أن ننعتها بالحقيقة ـ تبرز أهمية النطورية أو النمو في مفهوم الحرية الأصيلة.

ليس من أسباب السعادة ، أن ينعزل فرد ، وإن بطلا ، عن مجتمعه . كما وأن حريته ذاتها لا تنمو ، بشكل طبيعي ، إذا ابتعد كثيراً عن الجو الحضاري لمجتمعه .

ومن هنا تبقى مسؤولية المهندسين الاجتماعيين كبيرة في التخطيط لجعل التناغم قائماً بين الفرد والمجتمع . وإذا كان هذا حلماً بعيد التحقيق ، فينبغي أن يحتاطون لخنق التوترات أو لجعل تأثيراتها ، إذا تعذر خنقها كلياً ، محتملة غير ذات أثر سلبي وقوي على الحياة الاجتماعية .

وهنا أيضاً يلعب القانون الطبيعي الجديد دوراً لا ينكر عليه . وتعددت أبعادُ هذا الدور . ولكن المدخل التاريخي اليه يبقى الجواب العصرى والمنهجي الجديد لقضية سياسية يرجع أصلها الى جمهورية أفلاطون حيث اقترح حكم الفيلسوف الملك . وجاء بعده أرسطو ليرفع راية حكم القانون بعد أن رفعه أفلاطون نفسه في مأثرته رجل الدولة *The Statesm* . أيهما أهم القانون أم الحاكم المسؤول عن تنفيذ القانون بعد تفسيره تفسيراً موضوعياً ؟ وتأتي المنهجية المؤتمنة تساندها إنقلابات عديدة في ذهنية إنسان القرن العشرين فتعدل في السؤال . ويتعدل لذلك الجواب كذلك . ويكون القانون الطبيعي الجديد في صيغة عصرية تتحاشى أخطاء الماضي مستفيدة منها ومما يوفره لها الابتكار . ماذا يمنعنا ، وقد أصبح الالتزام بالقانون الطبيعي الجديد أحد الوسائل التي تقودنا في ترويض شخصياتنا ـ ماذا يمنعنا من أن نحلم بمجتمع تكون غالبية أبنائه فروخ فلاسفة ؟ صح أن للعمر الطويل ومدّة الممارسة من العوامل التي تنمّي ـ إذا ما أريد لها أن تنمّي ـ الحكمة العمليّة . غير أن هذه الحكمة ، وفي إطار معطياتنا الحضاريّة ، المتداولة ـ لا تلبث أن تبرعم على دفء المعرفة ـ معرفة تلك المعطيات ، متكئة على ممارسات حذرة ومغامرات مدروسة في حقل الحياة البكر . ليست الحكمة بعد الآن مرهونة بذوي اللحى الطويلة

---

(1) ملحم قربان ، جبل المطامح .

والشعور البيض . ولا هي حكر على من أكل الدهر عليه وشرب . تبدأ بالتنبه الى بعض من المبادىء المنهجيّـة المؤتمنة ـ المبادىء التي يمكن أن تتكشف لليافعين ـ شرط أن يأخذوا الحياة بالجدّية التي تستحق .

ويبقى حلمنا هذا غير طموح بما فيه الكفاية . يمكننا أن نصبح مجتمع « قديسين »آ!

عندها ، في مجتمع الملتزمين بالقانون الطبيعي الجديد ، تنتفي المواجهة بمعنى المجابهة بين الحاكم والمحكومين أو بين المحكومين بعضهم تجاه بعض ، ويحل محلها علاقات التداخل والمرافقة والمشاركة في تحمل المسؤوليات الآيلة الى تحقيق مجتمع أفضل والتلاقي في سر الالتزام(1) وجهره .

د ـ ويجدد في طريقه تطوير المجتمع

ولا يخفي أن القانون الطبيعي الجديد لا ينحصر مفعوله في تطوير المجتمع الى الافضل . إنه يقدم نقداً لطريقة التطوير هذه ـ الطريقة التي اقترحها بعض المفكرين المعروفين في تاريخ النظرية السياسية .

ويتمحور هذا النقد على مفترض الحضارة الانسانية الكلاسيكيّة، مفترض الالزام .

ولا يكتفي بهذا الوجه السلبي من مهمته الاجتماعية، إنه يبرز وصفة إيجابية عندما يقدم بديلا مستحدثاً لطريقة التطوير الاجتماعي ـ الطريقة السائدة حتى اليوم . وهذه الطريقة ـ البديل تدور حول محور رئيسي بديل ، نقصد الالتزام !

وأبرز مظاهر هذه الظاهرة الايجابية تحميل الانسان الفرد ـ عضو المجتمع ـ مسؤولية لم يكن يتحملها سابقاً . غالباً ما كانت تلقى هذه المسؤولية على عاتق مصادر خارجية .

إنها بوجه الخصوص ، وبالمقابلة مع كتابات أميل دركهايم(2) ومن لفّ لفّه ، تستبدل العلاقة العدائية بين المجتمع والافراد أعضائه ، بفضل كونه مصدر القوانين المشرع لهم وبالتالي مصدر القوة الرادعة التي تتكفل بقصاص من يتنكر لهذه القوانين ـ إنها تستبدل هذه العلاقة بعلاقة ، أقل ما يقال فيها إنها أقلّ عداء إذا لم تكن غير عدائية أبداً بل تحببية ـ إذ تجعل الفرد محور الاشعاع لشعاعات الخير التي تضفي بدفئها الالتزامي على المجموع .

---

(1) وقد يكون هذا « التلاقي في سرّ الالتزام » هو بدوره تلاقيا في « سرّ الله » . يتحقق هذا إذا كان جميع الملتزمين من النوع من الناس الذين يجعلون هذا السر جزءاً جوهرياً من التزاماتهم .

(2) أ ـ .E **Moral Education,** *A study in the Theory and Application of the Sociology of Education,* tr. by Wilson , Free Press of Glencow, 94

ب ـ **(Raymond Aaron, - Les Etapes de la Pensée sociologique.** *Main Currents in Socoilogical Thought,* **vol. I, trans. R. Haward. New York, and London, 1967.**

هذا من أهم مضامين القول « بالعلاقة العضوية »[1] بين الفرد والمجتمع .

وما هذا سوى مثل واحد من عدة أمثلة يمكن الرجوع اليها . ولكنه يكفي وحده للفت النظر الى ما نبغي الاشارة إليه .

هـ ـ شد السياسة الى العلم

واذا كانت مهمة جعل السياسة علما من ابرز التحديات التي تجابه مفكري هذا العصر السياسيين ، فان القانون الطبيعي الجديد ، بجميع صفاته وامكاناته التي سبقت الاشارة اليها ، يصح ان يعتبر خطوة ناجحة على الطريق القويم المؤدية الى ذلك الهدف .

ولا نبغي أن نفي هذا البحث حقه هنا من التفصيل والايضاح . نكتفي هنا بالاشارة السريعة الى ما نرمي اليه .

ففي **المنهجية والسياسة**[2] : القسم الثاني ، الفصل السادس ، يثار السؤال : « هل السياسة علم ؟ » الاستنتاج ؟ ليس علماً بالمعنى الدقيق والمركز للكلمة أو المفهوم . وكان الاستنتاج مبنياً على مجموعة من الاعتبارات : المقابلة بين غاية العلم وغاية السياسة ، درس الظاهرة السياسية ، معالجة مفهوم القانون في العلـم السياسي ، وتفصيل لعلاقـة الغايات بالوسائل .

وبالرغم من أن تأثير القانون الطبيعي تأثـيراً إيجـابياً يشـد العلـم الى السياسـة ، وبالعكس يربط السياسة بالعلم ربطاً قوياً ، يطال هذه الاعتبارات جميعها وبلا إستثناء ، فإننا نكتفي هنا ببحث نوع واحد منها : المقابلة بين غاية العلم وغاية السياسة .

غاية العلم كما هو معروف ومتفق عليه ، هي أصلاً ، البحث عن الحقيقة .

فما هي غاية السياسة ؟

ليست هذه الغاية بمتفق عليها . وبالتالي ترشح ثلاثة غايات لهذا المركز . التهيئة للمواطنة الصالحة ، وفض النزاعات ، وتغيير الواقع القائم الى واقع أنسب .

غير أنه من الواضح أن جميع هذه الغايات لا تمت بحكم طبيعتها ، كما وأنها لم تمت عبر التاريخ الطويل للفكر السياسي والممارسة السياسية الى الحقيقة بصلة ـ الا فيما ندر .

ومن هنا نرى أنه ، وبالاستناد الى دراسة « الغاية » في الحقلين ، يظل العلم بالمعنى المركز والدقيق له في واد ، وتبقى السياسة في واد مغاير. هذا حتـى يدخـل معتركهـا الملتزمون .

وكيف تصبح صورة السياسة بعد أن يدخل السياسيون فيها وفي عقولهـم صورة الالتزام وفي قلوبهم نبضه ؟

---

(1) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 .

(2) ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، دار الطليعة بيروت ، 1969 ، ص215 .

تتغيّر ولا شك . وتتغير بطريقة تشد السياسة الى العلم .

عندئذ تصبح التهيئة للمواطنة الصالحة لا تنفصل عن مفهوم الحقيقة . تصبح الحقيقة عنصراً جوهرياً في التهيئة للمواطنة الصالحة . ويتطلب فض النزاعات الاستناد الى الحقيقة شرطاً من شروط القبول به ، ويتضمن مفهوم « الانسب » في الجملة « غاية السياسة هي تغيير الواقع القائم الى واقع أنسب » مفهوم الحقيقة عنصراً جوهرياً لا يصح الاستغناء عنه .

وهكذا تصبح غاية السياسة ، بعد الالتزام بالحقيقة ، قريبة جداً ومتلازمة مع غاية العلم . ويصبح قول نيبوهر التالي بحاجة الى إعادة نظر : إن الانسان لمخلوق وخالق معاً . لذلك فهُو لا ينسجم بسهولة في نظام طبيعي متسق »(1)

وإذا كان هذا هو مفعول الالتزام وحده/في تطوير السياسة فإن مفعول القانون الطبيعي لأوفر مردوداً وأسخى عطاء ونتائج في هذا الاتجاه .

وليس هذا في عرفنا بالشيء الذى يستهان به لا على صعيد التنظير السياسي ولا على صعيد الممارسة السياسية العملية .

إنها لمأثرة تسجل . هذا إدعاؤ نا .

و ـ تثقيف السياسة

لقد كثرت محامل بحثنا : اية ثقافة هي ثقافة بيان قصر الثقافة في لبنان(2) على قضايا اساسية تعرضنا لها في هذه الدراسات .

وكذلك فهي ذات علاقات كثيرة بمواضيعنا الحساسة . بالفعل ، كان الدافع الأصلي لكتابته ما رأينا فيه من علاقة بين المواضيع المطروحة هنا والمواضيع المطروحة هناك .

ولذلك فإننا نلحقه بهذه البحوث .

وكما أن هذان البحثان في تأثير القانون الطبيعي شدا بالسياسة الى العلم وتثقيفاً للسياسة ليسا بكاملين ولا بكافيين ، كذلك البحث في لائحة مفاعيل هذا التأثير على الذهنية المعاصرة وبالتالي على الممارسات الاجتماعية والسياسية .

---

(1) Reinhold Niebuhr, **Christian Realism and Political Problems,** C. Scribners and Sons, N.Y., 1953, p.4.

(2) جريدة النهار ، العددان ، 13210 و13216 الأحد بتاريخ 19 والسبت بتاريخ 25 حزيران 1977

غير أن الموضوع الاساسي وتشعباته المتعددة قد اتضح ـ أو هكذا تأمل .

الغاية القصوى من الربط بين هذه التساؤلات ـ او بالاحرى الموقف الفكري الذي تنطلق منه والسلسلة الفكريّة من القضايا التي ترتبط عبر القانون الطبيعي في هذه الدراسات هي دعوة ـ وربما كانت دعوة قاسية لا تبالي المبالاة الديبلوماسية بمتطلبات اللياقة ـ وبالتالي فهي دعوة جسورة الى مفكري هذه الحقبة من تاريخنا ـ ممثلين بثقافة صاحب « ثقافة قصر الثقافة » ـ لأن يتحرّروا من بقايا عقلية القرون الوسطى والقديمة .

هذا لا يعني ضرب تقاليدنا الفكريّة العريقة ـ وخصوصا ما صمد من هذه التقاليد علميا وحضاريا . على انه يعني ، مع ما يعنيه ، إخضاع هذه التقاليد ، وعلى ضوء المستحدثات الاصيلة في مراقي مدنيتنا الحديثة ، الى عملية غير شفوقة ولا متردّدة من الغربلة الرامية الى استئصال ما نفدت قوّته ومهماته من مقوماتها .

هذا في مهمته السلبية . أما مهمته الايجابيّة فتبقى رهنا بعبقرية المغربل وصمود مبادئه وتفتح بصيرته على ما يستحق الخلود من قيم ومقاييس واعتبارات والتزامات !

ملحق أول *Appendix: I.*

اية ثقافة هي ثقافة « بيان » قصر الثقافة في لبنان ؟

تساؤلات

أهمية المشروع :

ظاهرة « قصر الثقافة في لبنان » ظاهرة طموح تستحق التشجيع ـ وذلك بصفتها غاية بحد ذاتها وبصفتها وسيلة لتحقيق غايات حضارية إنسانية نحن بأشد الحاجة إليها .

وتزداد أهمية هذه الظاهرة ، وبالتالي مسؤ وليتنا بمساندتها ، عندما ينظر اليها في إطار محاولات مماثلة متكررة سبقتها ولم تقدر على الحياة والاستمرار .

« نعرف أن هبّات من الاعتزام الصادق نشأت في لبنان ، وما أن هبت حتى خمدت وتلاشت كالبخار . نعرف ان هبتنا هذه قد يكون مكتوباً لها المصير » (ذاته) [2]

وإننا لنضن بمصير كهذا أن يلحق بهبّة كتلك . وخوفاً من أن تلقى هذه الهبّة ذاك المصير ، نسارع الى دعمها وتشجيعها . وربما كان أفضل أنواع الدعم ، وفي هذه المرحلة بالذات توضيح ، أو المساعدة على توضيح ، مفهومها الاساسي وإرساء أسس بنائها الفكرية على مبادىء حضارية وعلمية ومنهجية تصمد لعاديات النقد وأعاصير الاختبار فتتمكن بصمودها هذا ، من تبرير وجودها في محكمة التاريخ .

وتتمتع تلك الظاهرة من زاويتنا نحن ـ من زاوية فلسفتنا الاجتماعية ـ بنوع خاص من الاهمية .

البعد الالهي للانسان

فإننا ، إن شكرنا من صميم قلوبنا « هيئة تعنى بشؤ ون الثقافة وتجمع الموهوبين وتشجعهم في عملية الخلق ، » فلأننا نؤمن بأن هذه العملية تعتبر ذروة الانجازات الانسانية : إنها البعد الالهي للانسان . (يراجع لذلك كتابنا **الحقوق الانسانية** ، خاتمته) . فبوركت النفوس والجهود التي تسهم ، وبقدر مساهمتها ، في عملية التبادع !

هذا في الجوهر والغاية ـ جوهر المشروع وغايته والروح التي تحرّكه فتدفعه دفعاً يؤ مل في أن يكون خلاّقاً هو بدوره .

مقالب البيان

غير أن « البيان » الذى أعلن التصميم على المشروع بهذا المشروع لم يستقم نفسه وهذه الروح ـ الامر الذى نأسف له كبير أسف .

---

(1) نشرت هذا البحث جريدة النهار في عدديها 13210 و13216 ، بتاريخ الاحد 19 والسبت 25 حزيران 1977 .

(2) ألقى البيان الدكتور شارل مالك في قصر الثقافة بعد ظهر السبت الواقع فيه 1 7/ 5 / 1977 . جريدة النهار ، العدد 13168 بتاريخ 8/ 5 / 1977 ، ص9

تتملك هذا « البيان » تناقضات داخلية وهلهلة وغموض ورجرجة تتنافى وأصول الخلق كما تتجافى وترويض الشخصية المثقفة المهيّئة للإبداع !

نستعرض فيما يلي غالبية هذه الشوائب . همنا الابعد تصويبها .

الانسان والثقافة

« إذا كان الوجود الحقيقي هو الانسان الشخص الكائن الفاعل ، فالثقافة هي الانسان الكائن المثقف . كلامنا عن الثقافة ، هو إذن ، هو الكلام عن المثقف والمثقفين » .

« التركيز في الثقافة ، أولا وقبل كل شيء ، ليس على الافكار والنظريات ، بل على الانسان الموجود ، الثقافة هي البشر المثقفون » .

إذا صح هذا الادعاء أصبح إسم « قصر المثقفين » أصح من « قصر الثقافة » ـ هذا بالطبع إذا أريد للاسم أن ينطبق على المسمّى .

ولكن ذاك الادعاء ليس بصحيح .

لنفترض ، تسهيلاً للبحث ، ان « الوجود الحقيقي هو الانسان الشخص الكائن الفاعل » ـ مع العلم إن هذه الموضوعة تصح أن تكون موضوع بحث طويل ومجهد . وقد لا تصمد في النهاية وما أن نتخطى هذه القضية حتى تجبهنا ، في « البيان »، قضية فكرية منهجية هامة : « الثقافة هي البشر المثقفون » . هل هذا صحيح ؟

ردة فعلنا المباشرة على هذا السؤال هي النفي . البشر شيء والثقافة شيء آخر . وقد يتلاقى الشيئان وقد لا يتلاقيان . قد يكون من الصعب الاصرار على وجود ثقافة بدون بشر ـ خصوصاً من زوايا فلسفات متافيزيكية معينة . ولكنه من السهل ، بل من الواجب ، الاعتراف بالواقع الانساني الذى يستقيم وصفه بالقول : « هنالك بشر ليسوا بمثقفين » . ولأن هذا القول ينطبق على الواقع اللبناني أصبحت لقصر الثقافة مهمة ذات قيمة مستقبلية ، بل مهمات . لو كان جميع اللبنانيين مثقفين لانتفت ، أو على الأقل لخفّت ، الحاجة الى قصر الثقافة .

والثقافة صفة ، أو مجموعة صفات[1] ، يكتسبها بعض البشر ـ مهما كانت طرائق اكتسابها وعملية

---

(1) ويصر الدكتور شارل مالك ، كما تبين من إجابته على سؤال الاب مونّس على التلفزيون اللبناني ، على نفي هذا الاعتقاد . بل يذهب الى أنه « كلام فارغ » هكذا بحد السيف أو بسحر ساحر .

غير أن الدكتور مالك نفسه عاد فحدد القداسة هو بدوره بصفة من الصفات : كون شرعي ، مثلا ، قد أختير من قبل المسيح . وهكذا يكون « المفكر الكبير » قد وقع بالتناقض مرة أخرى دون أن يتنبّه الى ذلك .

ولكن اللافت للنظر ، وخصوصاً تلفزيونياً ، كان مدى الغضب ودرجة العصبية اللذان استحكما به وهو يؤكد على أن تعريف القداسة أو « الفلسفة »، وضمناً طبعاً « الثقافة » باللجوء الى كونها « مجموعة صفات » هو « كلام فارغ » عندها قال أحد المراقبين الاذكياء : « لقد أحرج فأخرج »

كان بإمكان الدكتور شارل مالك أن يرتفع ببحثه هذا وفي إطار التعليق التلفزيوني على بحثنا عن مستوى القرويات المتواصفات من على السطوح ،الى مستوى العالم المنفتح والرصين والمتواضع مع المتواضعين طالبي المعرفة ، فيتكرم =

هذا الاكتساب صعبة ومعقّدة ، ومهما اختلف المسؤ ولون حول أصولها وأنسب مبادئها .

وإذا كانت هنالك أهمية للتركيز على الانسان ، فإن هذه الاهمية تكتسب من كون الانسان مهيئاً لأن يكون مثقفاً ـ وإن بنسب متفاوتة . على كل ، يختلف هذا الانسان بعد تثقفه أو تثقيفه عنه قبل هذه العملية التثقيفية . فهو ولا شك قبل الثقافة شيء ، وهو بعد الثقافة شيء مختلف تماماً . وهكذا وبقدر ما يتعمق بالبحث وبالتفكير في هذه القضية، تتأكد ردة فعلنا الأولى وتثبت : الثقافة شيء والانسان شيء آخر . ومن نعم المولى انهما يمكن أن يجتمعا . ويبقى الخلط بين المقولتين ضرباً من ضروب الاهمال لمبدأ إستعمال اللغة إستعمالاً مسؤ ولاً .

وتكبر غلطة من يفعل ذلك في معرض التعريف « بالثقافة » وسيلة من وسائل التبادع . إذ لهذا مقاييسه الدقيقة الصارمة التي ينبغي أن تحترم . والا ، هزمت الوسيلة ذاتها الغاية التي كانت مبـرر استنباطها . فبدلا من أن تنتهي الى التبادع تتأرجح بين أمور يفصل بينها وبين التبادع هوّات سحيقة.

ولا يقلل من خطيئة ذلك الخلط إعتبار « الثقافة غاية بحد ذاتها » . وربما كان هذا الاعتبار ، وإن لم يصح دائماً ، نتيجة لذلك الخلط المضلل .

الحرية والثقافة

ومن انزلق على جليد عدم التمييز بين الثقافة والناس المثقفين مهّد بذلك لنفسه منزلقاً آخر: عدم التمييز بين الثقافة والحرية .

ولا شك في وجود أحرار غير مثقفين . وهذا واقع حياتي وتاريخي تعج به قرانا المتربعة على رؤ وس الجبال بين أعشاش النسور وأساطير أبنائها الابطال الشعبيين .

قد يكون المتمتعون بالحرية الشخصية أفضل الناس المهيئين ليكونوا مثقفين . غير أن الحرية شيء والثقافة شيء آخر . هنالك ثقافة أحرار . وهنالك ثقافة عبيد ـ الا إذا أردت أن تعرّف الثقافة تعريفـاً إعتباطياً(1) تصبح معه القضية بينك وبين من يخالفك الرأى بتعريفها قضية أسمية محض . ولا اخـال المسؤ ول عن صياغـة البيان المدروس يرغب في ذلك ـ خصوصاً بعد رجوعه المتكرر الى التراث الحضاري وأرباب هذا التراث .

ومع ما للحرية من فضل على جميع المنجزات الانسانية ، ومنها الثقافة ، تظل الحرية شيئاً مميزاً عن الثقافة ـ هذا مع الاصرار على أن المثقف الحر يفضل كثيراً ، في قاموسنا وعلى سلّم قيمنا ، المثقف غير الحر . من اجتمعت لديه الثقافة والحرية معاً أملنا بمنجزات إنسانية جمة . أما غيره فقلما يحرّك فينا توقعاً مماثلاً .

= بجملة أوجملتين بإعلامنا مفهومه للمقياس الذى يميّز على أساسه بين « الكلام الفارغ » اللامغزوى والكلام الطافح بالمغزى .

(ندوة على التلفيزيون بمناسبة تقديس الطوباوى شربل مخلوف ، مساء السبت بتاريخ8 تشرين الأول سنة1977 .)

(1) وإذا اختار صاحب البيان ذلك ، وله هنا ومنهجياً حق الاختيار ، صح تشبيهه والقالب الثقافي الذى يقترح بأهل اليابان ومفهومهم لجمال المرأة . إنهم وبسبب ذلك المفهوم ، يضعون قالباً على قدم الفتاة بحيث تنمو هي وتبقى قدمها محصوراً في قالب الجمال ذاك . يتضمن هذا المفهوم لجمال المرأة أن تكون ذات قدم صغيرة .

ومتى امتازت ، كما ينبغي أن تمتاز ، الحرية عن الثقافة ، تصبح الفكرة المعبّر عنها بالجملة « الانسان العبد لا يمكن أن يكون مثقفاً » فكرة خاطئة - حللها ، وإن محرّمة أصلا ، تشريع منهجي أضاع الحدود المناسبة والروابط المشروعة فوقع في فخ الخطأ في الحكم .

من الصعب حقاً أن يكون عبد مثقفاً ، أو أن يصيره . ولكن هذا ليس بمستحيل !

أو أنه لتعميم أعرج يتأرجح بين التوتولوجية (أن يكون صحيحاً ولكن بفضل تعريف فارغ) والمفاجآت الاختبارية المخيبة للامال - حيث لا ينطبق على الواقع الاجتماعي والتاريخي .

ويرتكب الخطأ ذاته ، أو بالاحرى مجموعة الاخطاء ، من يقول :

« والانسان المثقف الحر لا يمكن أن ينبت في مجتمع عبيد »

على الغالب هذا صحيح . ولكن الطبيعة الانسانية ، كالمهر الجموح إن غضب وثار ، لا يمكن التنبؤ على وجه التحديد ، بردات فعلها وباستجاباتها للتحديات التي تواجهه ، وربما كانت الظروف التي يجابهها إنسان فرد أو جمع من الناس في « مجتمع العبيد » هذا ، هي ذاتها التحدي الكبير الذي يحرّك الشغف بالحرية والافتتان بممارستها بطولة تخلق في هذا المجتمع بالذات حركات تحررية عاصفة .

النظرة الواقعية الى الطبيعة الانسانية وتصرفاتها عبر التاريخ تستبعد هذا الاحتمال . ولكنه يبقى إحتمالاً لا يصح ، من زاوية منهجية مؤتمنة ، إهماله . وإنه لخطأ كبير ، من هذه الزاوية أيضاً ، أن توصد الباب في وجهه فتمنعه من دخول التاريخ - خصوصاً وأنت تبشر بالخلق والابداع وتتعهد بمعاملة بذورهما وأغراسهما بالعناية والحنان اللذين يستحقان .

التعجب والتواضع

أما التعجب لدى رؤية الجديد والتواضع فهما من الصفات التي قد يختلف بالنسبة لامتلاكها مثقفون مختلفون متعددون . وذلك لاختلاف طبيعاتهم وطبائعهم .

وربما كان من التجني الاصرار عليهما صفات جوهرية من صفات المثقفين . هذا عندما يبقى معناهما محدداً ودقيقاً ، وقد لا يبقيان .

الاصغاء

أو ليس من التجني كذلك الاصرار على الاصغاء صفة جوهرية من صفات المثقف ؟ وكأننا نؤخذ بالمظاهر . لرد هذه التهمة يجابهنا « البيان » :

« المثقف الحقيقي يصغي أكثر بكثير مما يتكلم »

« الاصغاء يعني انك لست كل شيء ، يعني أن موجوداً غيرك موجود ، موجوداً ينطوي على أسرار . . . يجمل بك أن تصغي الى همسها » .

تستوقفنا شعرية التعبير عن فكرة إجتماعية في آخر هذا المقتبس . غير أن هذا الجمال الشعري ينبغي أن لا يخدّر ملكة الحكم عندنا فنضلل .

فأي مقياس هو هذا المقياس ؟ نقيّم على أساسه الناس لنعرف من هو المثقف منهم : « المثقف الحقيقي يصغي أكثر بكثير مما يتكلم ». لو كان هذا مقياساً حقاً ، ولو كان هو المقياس الوحيد ، لانتهينا بأحكامنا الى تنصيب المهابيل ، أو بعضهم ، على سدة الثقافة . من حسن حظ« البيان » أنه لا يقرّه مقياساً وحيداً . ولكن همنا أن نبين أنه لا يصح أن يعتبر مقياساً على الاطلاق . فبمعزل عن الظروف الاجتماعية والمشاكل المجابهة لا تصح المقابلة بين الاصغاء والتكلّم .

وبقطع النظر عما لمبررات الاصغاء الفلسفية من فوائد إجتماعية ـ خصوصاً إذا قدمت نصائح ـ وبالتحديد للثرثارين ، يبقى أن تجعلها من « صلب الثقافة » ضرباً من ضروب التجني . هكذا يلوح لنا .

« المثقف يحترم ويحترم ؟ :

ويعظم التجني عندما يقودك هذا الى قلب غير مبرر للمقاييس التقييمية المتعارف عليها .

« وهذا (أي الاصغاء) يقوده (أي يقود المثقف) حتما الى الاحترام . المثقف الحقيقي يحترم ، ولذلك فهو محترم »

فهل من فرق هام ، على فكره ، بين « المثقف » و« المثقف الحقيقي »؟ وبين « الثقافة » و« الثقافة الحقة »؟

ثم أن الاصغاء لا يقود حتما الى الاحترام . أحياناً يقود . وأحياناً لا .

وهكذا يصبح الاحترام ، في لغة « البيان »، صفة مصدرها الذات ، تفرضها الثقافة (أم هي ظاهرة للثقافة ؟)، بمعزل عما تتعرض له هذه الذات من مظاهر في المجتمع وتحديات في الحياة . الاصل أن تحترم من يستحق الاحترام ، لا أن توزع إحترامك ، لا لسبب إلا لأنك مثقف ، على الجميع مستحقيه وغير مستحقيه . فإن أنت فعلت ذلك ساويت بين الأشرار والأبرار . وهذا ليس من العدل بشيء . وهل يمكن أن يقوم مجتمع ، ليبقى ، على غير أساس العدل ؟

والانكى انك تفترض ، خطأ ، ان المحترم ، ولكونه محترماً او مثقفا ، يكون محترماً .

« المثقف الحقيقي يحترم ، ولذلك فهو محترم »

ونسيت هنا حيل المستغلين الادنياء من أبناء الجنس البشري . وكثرة التجارب اللاانسانية التي تدلّل على هؤلاء ونواياهم الاستغلالية المنحطة وتبينّ خطأك . وإنها ، هذه التجارب بالذات ، هي التي تجعلنا « نعجب »ـ نعجب حتى الاندهاش بحكمة المتنبي الواقعية :

« إن أنت أكرمت الكريم ملكته أو أنت أكرمت اللئيم تمردا ».

الاحترام المتبادل المستحق عملية تعددت أبعادها ولا يمكن أن يوفر شروط تحقيقها إنسان واحد فرد مهما تعددت كفاءاته .

ثم إنك تقول ، وكأنك غير عالم بمضمون تأكيدك السابق ، أو كأنك تتنكر لهذا المضمون ـ ونعم التنكر :

« المثقف الحقيقي يعطي كل ذى حق حقه . إنه منصف »

« العدل الصارم في الحكم ، والانصاف المرهف في التقدير من . . . صلب كيانه . المثقف يحكم وحكمه ليس حكماً تعسفياً ولا حكماً ذاتياً يحلو له ، بل حكم قائم على محكات يعيها تماماً ، ويشرحها ، ويعرف أصولها . . . »

من جوهر الثقافة

هنا نلتقي حول شيء يعتبر من جوهر الثقافة . ونستنتج أن المثقف يقدر أن يصدر أحكاماً موضوعية فيما يتعلق معاً بقضاياه الشخصية وبقضايا الناس جميعاً .

وإذا أردنا أن نبقى هذا الجزء من جوهر الثقافة - أى الموضوعية فوق الشكوك والشبهات ، فعلينا أن نحرر البيان المدروس من جميع ما يتناقض وإياه - كان هذا التناقض ظاهراً أو مضموناً - ومن كل ما يشوّش على مفهومها الواضح والمحدد .

ومما قد يشوّش على مفهوم الموضوعية - بعض الجوهر في الثقافة - مفهوم النسبية « للنسبية »، من زاوية المنهجية المؤتمنة ، مفهومان مختلفان . أحدهما يضرب الموضوعية بالصميم ، والثاني ينسجم معها ويساندها . الاول يتكيء على رغبات الانسان ومشاعره ويتكيف على أهوائه . هذه هي النسبية الاعتباطية . والتخلص منها حسنة بالنسبة للمعرفة عامة وللثقافة بوجه خاص . والثاني ، يستند الى مبادىء موضوعية ثابتة نسبياً كالوقائع الطبيعية والظاهرات الاجتماعية ومستديمة كمبادىء المنطق . الاخذ بهذا المفهوم « للنسبية » هو الأخذ بما يقول به المعلم ، فنسبيته ، إذن ، ليست محرجة لا للمعرفة بوجه عام ولا للثقافة ولا لامكانية الحكم المنصف العادل الموضوعي .

وهكذا فعندما يعلن « البيان »:

« الثقافة ، إذن ، ليست أمراً نسبياً ذاتياً إعتباطياً أقررها أنا وتقررها أنت » فهو يتنكر ، أو هكذا ينبغي أن يترجم ، للنسبية الاعتباطية .

أما مفهوم النسبية التي تساندها مبادىء موضوعية ومقاييس مستقلة للحكم فلا يمكن أن يتنكر لها « البيان » المدروس . إنه بالعكس ، كما يظهر ، يساندها :

« المثقف يملك معايير مستقلة يقيس بها الأشياء ». وبمعاييره المستقلة يقدرهم (أى أهل القمم) وجدول قيمهم .

المثقف الحقيقي يحكم وحكمه ليس . . . بل حكم قائم على محكات يعيها تماماً . . . ويعرف من في العالم وفي التاريخ يشاركه فيها ».

« المثقف إذن ، يعيش في القمم ، ويملك من مقاييسه المستقلة المستمدة من أهل القمم أنفسهم ، القدرة على تعيين ما هي القمم ومن هم أهلوها ».

والان . ما هي هذه « المقاييس » و« المحكات »؟ إن معرفة هذه « المقاييس » و« المحكات » هي دخول في جوهر « الثقافة ». وعبثاً نفتش عنها في « البيان ».

وإذا لم يتطرق « البيان » الى تلك « المقاييس » « والمحكات » بصورة صريحة وواضحة ، فربما ضمنها بعض ما قاله في أمور هامة مغايرة .

التراث والثقافة

« المثقف ، إذن ، دخل دخولا حمياً وانصهر انصهاراً عضوياً في التراث الحي الواحد الفاعل المتراكم من هوميروس وطاليس الى نيتشه وزولجهنستين » .

قد يكون هذان« الدخول الحميم » و« الانصهار العضوى » ـ على عموميتهما وغموضهما ـ من الشروط المهيئة لمعرفة « المقاييس » « والمحكات » . ولكنهما طبعاً ليسا من عداد تلك المقاييس . إنهما يربطان معرفة تلك المقاييس بالتجربة الحيّة للمثقف ـ إستصداقه للتراث البشري « الحي الواحد الفاعل المتراكم » .

ولكن هل هذا التراث حقاً واحد ؟ بمعنى ما . نعم . ولكن بهذا المعنى الفضفاض ، لا يفيدنا هذا التراث بكثير أو قليل في عملية إستنباط « المقاييس » المبتغاة و « المحكات » التي تصلح أسساً للحكم العادل . وعند التدقيق لا بد أن تجبهنا تيارات هذا التراث المتضاربة والمتعددة . ومن تنبّه لتعدد تياراته وتضاربها إستغرب وصفه « بالواحد » .

وهذا من جملة الاعتبارات التي تزيد في أهمية سؤالنا عن المقاييس وفي ضرورة التعرف عليها .

أحكام غير مؤتمنة

ولا يسعفنا بشيء يذكر ، بالنسبة للجواب المبتغى ، الاصغاء الى التوجيه التالي :

« المثقف الحقيقي يعرف من هم البشر الثلاثون أو الخمسون الذين صنعوا التاريخ ، ويقيّمهم في سلّم أولويات ـ ويعرف أيضاً ما هي الكتب العقلية المئة ، وما هي الكتب الروحية المئة ، التي أفرزوها . ويعرف أين هم أحياء اليوم ، ويحيا معهم حيث هم أحياء » .

ذلك لان تقرير « البشر الثلاثين أو الخمسين » هو حكم قد لا يتفق عليه من سبق واتفقوا على تعيين الاسس التي نفتش عنها . فكيف تكون الحال يا ترى بغياب هذه الاسس ؟

ومن هنا ، أيضاً وأيضاً ، أهمية إستكشاف تلك « الأسس » و« المحكات » .

كما وأنه لا يسعفنا بشيء يذكر تذكّر القول التالي :

« المثقف الحقيقي يعرف حقب التاريخ وعهوده ويميّز بينها »

وذلك للاسباب ذاتها التي ذكرت سابقاً . بل يقف بنا على شفير الهاوية ـ هاوية التناقض .

فهو يذكر نيتشه في عداد أبطال هذا التراث الحي . ثم ينتهي الى القول :

« المثقف الحقيقي، إذن، يعترف ، ويقر ، ولا يتمرد ، ويتجبّر أوليست شهرة نيتشه في تاريخ الحضارة الانسانية ملازمة لتمرده ؟ وربما كان يستحقها بفضل هذا التمرّد .

وهكذا ما لم نتعمشق « بالمقاييس » و« المحكات »، تظل أحكامنا عرضة للظنون .

متضاربات

ولا يلبث « البيان » المدروس أن يسقط في هاوية المتضاربات .

« والمثقف الحقيقي يعرف »

هذا من جهة . ومن جهة ثانية ، وتبريراً للتواضع « الذي يدعو إليه صفة جوهرية للثقافة» يقول :

« الانسان الحرّ المثقف المتعجب يتواضع ، أولا ، لأنه ليس كل شيء ، ثانياً لأنه يكاد يكون لا شيئاً بالنسبة الى كل شيء ، ثالثاً ، لأنه يعرف أن الشيء الزهيد الذى هو إياه قد يكون خاطئاً أو زائفاً ، رابعاً ، لأنه يجد نفسه بالفعل في حال تعجب غريب أمام كل شيء » .

فأى عارف هو ذلك الذي « يعرف » و « يعرف ان الشيء الزهيد الذي هو اياه (ومنه طبعا معرفته) قد يكون خاطئاً او زائفا». ثم ان المبررات، اولا ، وثانيا ، وثالثا ، هي مبررات تدعم القول بان المتعجب ينبغي ان يتواضع . اما الرابعا ، فهو يصف المتعجب . واذا صح هذا الوصف ، جعل اللجوء الى الاعتبارات الثلاثة السابقة تعبيراً عن ضياع فكرى او تخبط منهجي .

وأى تعجب هو ذلك التعجب الذى يظهر أمام كل شيء ؟ إنه حقاً « لغريب ». ثم ، الا يصبح هكذا تعجب مملا حقاً ؟ الا يخسر ، ميزة التعجب ذاتها ؟

وهكذا ، وفي رحلة تفتيشنا عن « المقاييس » و « المحكات »، نكون قد زلت بنا القدم في مهاوي التناقضات - أو ، قد ضعنا في متاهات تخسر فيها بعض المفاهيم الاولية معانيها المحددة .

القيم الكبرى

ربما كانت محاولتنا هذه ، متمحورة حول القيم الكبرى ، أوفر حظاً .

« المثقف الحقيقي ، إذن ، يقول بالقيم الاخيرة الكبرى ، وهي ليست أكثر من خمس أو ست ».

مما لا شك فيه أن الأخذ ، قولا وفعلا ، بالقيم الأخيرة الكبرى هو من جوهر الثقافة . ولكن ما هي هذه القيم بالضبط؟ أوليس تحديد عددها ، وإن بصيغة مترددة ومرجرجة ، تشريعاً غير مبرر ؟- خصوصاً عندما لا تذكر بالاسم - أم أنها ذكرت لا حقاً ومنها الكرامة والحرية والحقيقة ؟ .

وهل المسؤولية إحداها ؟

« المثقف الحقيقي إنسان مسؤول يضبط نفسه . ويعرف أن أعيناً خفية تراقبه . يعيش في حضرتها يخافها ».

وإننا إن سلمنا بأن المسؤولية صفة جوهرية للانسان المجتمعي ، ومن باب أولى للانسان المثقف ، فإننا نتردد كثيراً في تعريفها تعريفاً يستند الى « الخوف من الاعين الخفية » المراقبة . وإن جوبهنا بإصرار على تعريفها هكذا ، فإننا نقرّ أن هذا النوع من المسؤولية هو أدنى مراتبها وأوطى درجاتها . أما قمة المسؤولية فتتجلى حيث يحل الالتزام أو الاقتناع الداخلي محل الرادع الخارجي ويستبدل الخوف من الرقابة بالثقة بالنفس والتعاطف مع القيم والمبادىء المتبناة . أعلى درجات المسؤولية أن يقوم المسؤول بأعماله ، وأن يتخذ مواقفه عن ثقة بالنفس وعن اقتناع بصحة وسلامة المبادىء التي يخدمها والقيم التي يغرس

بذورها في أرض الواقع الحياتي ، وبصرف النظر عن « العيون التي تراقبه ». ذلك لأن القيم والمبادىء التي يسهر أصحاب تلك « العيون » المراقبة بُغية تحقيقها وتشجيعها تكون قد أصبحت جزءاً لا يتجزأ من طبيعة المسؤ ول المروّضة بالتربية الصحيحة والممارسة الرصينة والدخول الحميم في التراث الحي والانصهار به . عندها يصبح من غير الضروري أن « يخاف » الانسان المسؤ ول أحداً لا أرسطاطا ليس ولا بولس ولا دانته ولا غوته وحتى ولا الله ـ لا لأنه لا يحترمهم أو لأنه ملحد ، بل لأن مبادئهم وقيمهم ووصاياهم قد أصبحت مبادءه وقيمه بعد تدقيق وتعمق وتبحر ، وعن شغف وحرارة الإيمان .

أما أن « يرتعد أمامهم »، فهذا مما يثير الشفقة . وقد توجه الى هذا التصرف تهمة أقسى . وإننا لنميل الى توجيهها الى صاحب البيان : « إن هذا التصرف لظاهرة من ظواهر المراهقة ».

ثم إن الخوف يتجافى ، وربما يتناقض أيضاً ، مع ممارسة الحرية الأصيلة ، وبالتالي ، وللاسباب ذاتها ، مع تطبيق المسؤ ولية أعمالاً حياتية ومهمات .

ومرة ثانية ، عبر رحلتنا السندبادية المفتشة عن « المقاييس » و« المحكات »، نرانا نضيع في متاهات تترجرج معها بعض المفاهيم الاولية الى حد تخسر معه معناها المفيد . فبدلا من أن تتحدد معنا وأمامنا مبادىء الحكم السليم العادل المنصف و« مقاييسه » و« محكاته »، ينتابنا شعور مؤلم لخسارتنا المعاني الأصيلة لمفهومي « التعجب »و« المسؤ ولية ».

هل نقطع الأمل بإيجادها ، فننهي تفتيشنا عنها ؟

ربما كان ذلك من الحكمة الواقعية بمقدار .

البعد الكوني للثقافة

ولا شك في أن للثقافة بعدها الكوني أو العالمي . ومن هذا المطل « يخاطب المثقف الانسان كإنسان في أي زمان ومكان » هذا صحيح .

ولكن هل من العدل أن تحرم الثقافات القومية من شرف الانتماء الى « الثقافة » وذلك بفضل تعريف « للثقافة » معين ؟ ولماذا لا يكون للثقافة درجات وسلّم ؟ أوليس هذا الاسلوب هو الاصوب في وصف الحركات الثقافية عبر التاريخ ؟ أوليس هذا هو الاقرب الى وصف الواقع الحياتي المعيوش اليوم ؟

وفي هذا الإطار المدرّج ، تجد النصيحة التالية سياقها المناسب ـ هذا مع العلم أن « الكل » فيها تمهرها بالتعنت .

« ركّز على الحق ، ركز على الانسان ، ركز على المطلق ، ركز على الكلي ، ومن هذا التركيز تنحدر كل فائدة لك ولامتك وللثقافة وللعالم ».

تعريف عام للمثقف

والمثقف كيف تتعرف عليه؟ هب أننا نطمح في معرفة ما إذا كنا من أهل تلك الثقافة أم لا ؟

إنه يتقن ، بلغة « البيان » اللغات الغربية ، وعلى الاخص الالمانية والفرنسية والانكليزية . وإنه لا يخشى من مواجهة التحديات . وإن كانت هذه صفات عامة جداً وظاهرات سطحية ، فاليك بالتعريف الشعرى العام التالي :

« المثقف الحقيقي ، إذن ، هو الذى سمح له بحضور وليمة الوجود الكبرى . هو الذى دعي الى

هذه الوليمة العظيمة والذى قبل الدعوة ، والذى حضر الوليمة بالفعل ، والذى تذوّق ألوان مآكلها ومشاربها الروحية الهائلة التي لا تحصى ، والذى نهل وارتوى منها ، وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من كيانه . كل ذلك في غير تمرّد ، ولا حقد ، ولا كسل ، ولا خمول ، ولا تبرّم ، ولا تهرب ، ولا تكبّر زائف ، ولا قصر نفس ، ولا ضيق عين ، ولا وقوع في شرك هم ونحن. كل ذلك يتقبل فرح شاكر » .

يشفع في هذا المقتبس ـ على عموميته ، وبالرغم من بعض الملاحظات العامة التي تثار على بعض أفكاره ـ شعريته وعمق حكمته وأصالة توجيهاته وإنسانية توصياته . وإننا لنقبله ـ على علاته وعلى العموم ـ شاكرين . ولنا عودة ناقدة إليه ، أو أكثر . وإذا كنا نتألم لمفهوم « الثقافة » في « البيان » المدروس ـ وقد يكون هذا المقتبس بالذات محوره ـ فلأنه لا يناغم بين المطاليب المحقة لهذا المقتبس ، على تماديها بالتفاؤل والمثالية ، وبين الاصرار على مواقف معينة ـ فضلا عن ركاكتها الفكرية ـ تتنافى وتلك المطالب .

من هذه المطالب « الفرح الشاكر » ـ « فرح العشرة الصبور والصداقة الطاهرة والمناقشة الامينة للحق » ـ الفرح الذى هو « سر كل خلق حقيقي وكل عطاء » .

أما « ولا تكبّر زائف » فإنها تخلق رجرجة لدى المدققين . وقد جاءت ، ولا شك ، نتيجة لرجرجة في تفكير مطلقها ـ خصوصاً إذا وضعت جنباً الى جنب مع مقتبس سبقت الاشارة إليه .

« المثقف الحقيقي ، إذن ، يعترف ، ويقر ، ولا يتمرد ، ولا يتجبّر »

غير أننا بإمكاننا تأجيل الاهتمام بتفاصيل كهذه . هنالك سؤال أهم يقلق « البيان » وبالتالي يقلقنا لاهتمامنا الجدي « بثقافة » البيان : الا تجعل تلك المتطلبات المثقف حلماً بعيد المنال ؟ بل مستحيلة ! إننا لنتساءل ، وبكثير من الحذر ، غير أن هذا الحذر لا يلبث أن ينقلب شكاً بجدية تلك المطالب عندما توضع في سياق المقتبس التالي :

« ولكن نعرف أيضاً أن كل ما نحتاج إليه هو العثور على عشرين شاباً وشابة يكرسون أنفسهم بوحدة متراصّة وبغيرة حكيمة وبروح المحبة المتبادلة لرعاية الثقافة الحق ، وتنشيطها ورفعها الى مستوى عالمي حقيقي . عندئذٍ مصير الثقافة في لبنان يصبح مضموناً » .

هل ينبغي أن يكون هؤلاء مثقفين أم لا ؟ وعلى الحالين تجابه أرباب البيان ، كما تجابهنا ، قضايا عويصة تتعلق بمفهوم « البيان » للثقافة . ولكن دعنا من ذلك الآن .

وإن استعرضنا شيئاً في البيان ـ وقد استغربنا أكثر من شيء ـ فهو مزج المقبول مع غير المقبول بطريقة يصعب على القارىء التنبه الى أخطائها . والاصرار غير المتوازن على طلب المستحيل من جهة إمعاناً بالتفاؤل ، والاكتفاء ، من جهة ثانية ، وإمعاناً بالتبسط ، بأقل من الممكن تحقيقه في الظروف الاعتيادية ـ فكم بالحري في الظروف الاستثنائية ، وفي معرض الدعوة لمشروع جبّار خلاّق ، ان هذا الاصرار لهو واحد من أمثلة كثيرة تدلّل على صحة ما نعنيه .

وهكذا ننتهي من استعراض البينات ذات العلاقة في البيان دون أن نقدر ، وبالاستناد إليها ، أن نقرر ما إذا كنا من أهلها ـ تلك الثقافة المرموقة ـ أم لا ؟ ولكن ولحسن حظنا ، ولحسن حظ « البيان » المدروس كذلك ، ان حكمنا النهائي في هذه القضية لا ينحصر بدراستنا لهذا « البيان » وحسب .

تردد أم تواضع ؟

لنجرّب حظنا بسؤ ال آخر . نقول : « هل أنتم من أهلها ؟» ويأتينا البيان بجوابين : واحد سلبي وواحد إيجابي .

« الثقافة لها أهلها ، لها حكمها ، لها معنيوها ، وقد لا نكون نحن من أهلها » .

« هذه بعض تأملاتنا وتطلعاتنا في « قصر الثقافة » . ونحن نعرف اننا لا شيء . ونعرف اننا قد نبقى لا شيئاً . ولذلك تواضعنا لا يحدّ » .

« وظيفة الاجيال أن تنقل الشعلة بصدق وأمانة من جيل الى جيل .

وجيلنا يفتش عن عشرين شاباً وشابة خليقين بالشعلة ، يؤ تمنون عليها » .

المقطع الثالث يعطينا جوابا ايجابيا على سؤ النا . اذ لو لم توجد الشعلة لما كانت هنالك حاجة لنقلها وقلق على امكانية نقلها بصدق وامانة . اما الاول والثاني فيتركان انطباعا معاكسا تماما ـ لماذا هذا التردد ؟ ام هو بالاحرى تواضع ؟ أوليس من المعروف الشائع لدى المنهجيين ان التواضع المزيّف هو الوجه الاخر للتكبر المزيف ؟ يكتب له عندما يكتب : « اخي العزيز » .

اوليس الامن والاصرح والاصدق معا ان يمارس الانسان ، ومن باب اولى المثقف ، التقييم الموضوعي السليم معا لما هو عليه ولما يتمتع به الاخرون ـ حتى اعداؤه ؟ من زاوية هذا الاقتراح وحسب يوفّق بين مطالب المقتبسات التالية :

« الثقافة إذن ليست أمراً نسبياً ، ذاتياً ، إعتباطياً أقررها أنا وتقررها أنت »

« حكم المثقف حكم سلّمي ، حكم يجدول به الاولويات ، يضع المهم قبل التافه ، ويؤكد على الاهم قبل المهم ، وينفذ فوراً الى الشأن الخطير فيضعه في رأس السلم » .

ذلك لأن الحكم الموضوعي يتخطى الذاتية المحرجة ويعطي الجدولة للاولويات فرص صحتها ونجاحها . ولكن الحكم الموضوعي يخوّل أصحاب العلاقة و« أنت » منهم و « أنا » تقرير أمر الثقافة ـ بالطبع بالاستناد الى « مقاييس » مستقلة و « محكات » شهدت الحضارة الانسانية على سلامتها وصحتها . وهذا هو الاهم في هذا الإطار .

وينبغي أن لا ننسى ، بهذه المناسبة ، أن الانسان العادي نفسه يفكّر بالاولويات .

تناقضات صارمة

ولا تنتهي بذلك مصاعب ثقافة « البيان » المدروس . لا تزال تجدّر في سطور بعض التناقضات الصارمة .

أ ـ شرك « نحن وهم »

لا شك بأنها نصيحة قيمة ومفيدة للمثقف أن يتجنب « الوقوع في شرك نحن وهم » ولكن ما هو هذا الشرك ؟ إذا كان مجرد التمييز بين نحن وهم ، فقد وقع « البيان » في هذا الشرك بالرغم من نصيحته

للاخرين تجنبه ـ أم أن النصيحة هنا هي من فصيلة « الوعظة للرعية لا للخورية »؟ وإلا فما معنى تمييزه بين « أهل القمم ». من جهة وغيرهم من جهة ثانية . وكذلك تمييزه بين « أبناء الظلمة الخارجية » ومن عداهم ؟ وإذا كان شيئاً آخر فما هو ؟

إنه لمن مضامين المحاكمة العادلة أن يماز الابرار عن الاشرار . وسيظل « النحن » « أولهم » ضرورة من ضرورات الصراع القائم عبر التاريخ بين ملتزمين بقيم معينة وملتزمين بقيم تتناقض والقيم السابقة .

ب ـ « الثقافة الحق من أجل ذاتها فقط »؟؟

ويقلقنا في « البيان » تناقض أدهى .

إنه يصرّ على أن الثقافة الحق هي غاية بحد ذاتها . ولا يصح أن تصبح وسيلة . هذا هو التفسير المنطقي الدقيق للمقتبس السابق .

ولكن « البيان » يصرّ كذلك على كونها وسيلة لغايات أبعد ـ وربما دون أن يعي ذلك . لنصل الى هذه النتيجة يلزمنا ، أولا ، أن نتذكر تعريفه الشعري العام للمثقف ، وثانياً ، أن ندقق بالمقتبس التالي :

« تواضعنا لا يحد . غير ان طموحنا كذلك لا يحد . لا يعدل تواضعنا الا طموحنا . نطمح الى ان يصبح خلقنا في شتى الحقول خلقا عالميا اصيلا بالفعل لا بالادّعاء ، نطمح ان نجلس يوما ، او يجلس اولادنا واحفادنا او احفاد احفادنا ولبنان لا يستحق ان يوجد الا اذا جلسنا الى الوليمة بثقة ، وغرفنا من كل ما هو معروض على مائدتها ، غرفنا بدون حساب ، غرفنا بدون تحفظ . غرفنا بدون تزمت . « غرفنا شاكرين ومعطين . » .

إن هذا لطموح كبير حقاً ـ وإنه ليدعو الى الاعجاب . من حق الانسان ـ مطلق إنسان ـ أن يطمح . هذا ليس همنا . إنه ، بالعكس ، يثلج صدرنا . همنا أنه يخلق تضارباً حاسماً في المواقف المسؤولة .

لقد سبق وأشرنا الى أن البيان يصرّ على كون الثقافة ، في عرفه ، هي غاية بحد ذاتها ولا يصح أن تكون وسيلة . وخلاصة المقتبس المدروس هي أن طموحه أن « يجلس . . . الى وليمة الوجود العظمى » . ولما كان هذا الجلوس ، هو ذاته تعبيراً عن الثقافة ، فطموحه أن يصبح مثقفاً . ولكن هل كل ذلك من أجل الثقافة ؟ ويأتيك جوابه :

« نعرف أن الحياة لا تستحق أن تحيا ولبنانَ لا يستحق أن يوجد الا إذا جلسنا الى الوليمة . . . »

أوليست الثقافة هنا وسيلة لغايات أبعد ؟

يتوفر مخرج من هذا التناقض بالاقرار بتداخل الغايات والوسائل .

ونكون أصدق في وصف الواقع إذا اعتبرنا الثقافة معاً وسيلة وغاية ـ ولكن في فترات متعاقبة وفي ظروف مختلفة .

والاصرار على أن « الثقافة الحق من أجل ذاتها فقط » هو إصرار ، إن صح ، فإنه يصح على قائله ومن إعتنق هذا المبدأ مختاراً . ويحد من حرية الاخرين وحقهم في اختيار مواقفهم المستقلة عن الثقافة ،

عندما يفرض عليهم مبدأ صحيحاً . هذا هو بالضبط ما نعرّفه ، منهجياً ، « بالتشريع ». وهو خطأ فادح يجدر بالمسؤ ولين تحاشيه .

وكثرت أفواج الشهداء الذين ماتوا من أجل « لبنان » كما يفهمونه ومن أجل « حياة يتصورونها تستحق الاستشهاد ». فكم منهم كان استشهد لو طلب منه ذلك في سبيل « ثقافة البيان » المدروس ؟

ج ـ « الثقافة » « والوجود الحقيقي »

فإذا كان « الوجود الحقيقي » هو « الانسان الشخص الفاعل »، وإذا كان الانسان ، كما بيّنا ، شيئاً يختلف عن الثقافة ، تصبح الثقافة ، بطبيعة حالها ، وسيلة لجعل هذا الانسان أفضل ـ لجعل « هذا الوجود كاملا ».

ويقع في تناقض مريع من يصرّ على الاثنين غايتين نهائيتين .

ومثل الهارب من هذا الفخ عن طريق القول : « الثقافة هي الانسان المثقف » مثل« المستجير من الرمضاء بالنار » أو بالاحرى مثل الهارب من « تحت الدلفة لتحت المزراب ».

أنتم ونحن

وأخيراً قد تسعفنا المقابلة التالية :

تقولون :

« لقد وصلتنا الدعوة واجبنا بالقبول . وسنحضر الوليمة . ولن نقبل بالفتات . لن نقبل الا بالحقيقة الكاملة ، الا بالرؤ ية الكاملة ، الا بالحرية الكاملة ، الا بالكرامة الكاملة ، الا بالخلق الحقيقي ، الا بالوجود الكامل » .

ومثلكم في هذا مثلنا . لقد وصلتنا الدعوة نحن ايضاً . ونحن ، كما انتم ، اجبنا بالقبول . وسنهيء نفوسنا وشخصياتنا لنستحق اكثر من الفتات . وعلى عكسكم بالضبط سنقبل بما نهيء له تهيئة مشروعة ، وبالتالي بما نستحق من الحقيقة ـ كان هذا الاستحقاق ـ نصيبنا ـ كل الحقيقة الكاملة ام جزءاً منها . (وكذلك بالنسبة للرؤ ية والحرية والكرامة والخلق .)

إننا نذهب الى أبعد من ذلك . إن كرامتنا تأبى علينا القبول بأكثر مما نستحق من الحقيقة . وإذا كان هو المفهوم الاصيل للكرامة ، انطوى إصراركم على الحقيقة الكاملة بقطع النظر عما إذا كنتم تستحقونها أم لا ، وإصراركم في الوقت ذاته على « الكرامة الكاملة » نقول إنطوى هذا الاصرار المزدوج على تناقض مريع !

ولا نخفيكم أننا نرى في إصراركم على عدم القبول إلا بالحقيقة الكاملة ، وإلا بالرؤ ية الكاملة ، وإلا بالكرامة الكاملة ، وإلا بالخلق الحقيقي ، وإلا بالوجود الكامل ـ إننا نرى في إصراركم هذا ، من زاوية منهجية مؤ تمنة ، بل وكذلك من زاوية إنسانية ، بعض تعنّت . وربما أكثر من بعض تعنت . إننا نرى فيه عنترية متعنّة .

ولذلك فعندما تقولون :

« هذه رسالتنا الى الشبان والشابات العشرين الرائين ، المتنسكين ، المتراصين ، الذين لم نجدهم بعد ،

نقول : حبذا لو توضحت هذه الرسالة فبينت « الاسس المستقلة » للحكم « والمحكات » التي يستند إليها الحكم « العادل المنصف » والصحيح ، وتناغمت ، بدل أن تتضارب ، بعض عناصرها الأولية والأساسية ، وتخلّصت من خطأ التشريع للاخرين ومن وضع التوكيد حيث لا يصح التوكيد ، ومزجت باتّزان بين مقوماتها المثالية ومتطلباتها المتعددة والواقعية . وفصلت ثوب الثقافة تفصيلا ملائماً غير مهلهل ، وثبتت أهم مفاهيمها في تربة الواقع الحياتي وحررتها من الرجرجة والركاكة ـ لو تم ذلك لها ، إذن لكانت الاستجابة لها أقوى وأبقى . أو على الاقل ، لكانت هيأت لمثل هذه الاستجابة على أفضل ما تكون الهيئة .

وحبذا ، أخيراً ، لو تضمنت تلك الرسالة وعداً بتثقيف السياسة ، وبالتالي السياسيين . فالسياسة « المثقفة » قد تنقذ الثقافة والسياسة معاً من شوائب متعددة . وربما كانت أحوج الاحتياجات .

ونسأل الآن ، ما هي ، وكم هي ، نقاط الالتقاء بين هذا البحث الناقد « لبيان قصر الثقافة في لبنان » والقانون الطبيعي كما فصلنا جوهره وصيغته وإطاره التاريخي والحضاري ؟

منها تثقيف السياسة . ومنها ايضا التمرس بالحكم العادل والموضوعي . ومنها ايضاً وايضاً تحاشي التشريع للاخرين . وليس من الضروري ان اذهب بالقارىء الى نهاية اللائحة . غير أنه من الضروري ان أذكّره باهمها في رأيي . اعني فكرة الاستحقاق ـ الفكرة التي سيتبين انها محور ، هي بدورها ، لكثير من القضايا الحضارية والسياسيّة ، الفكرة التي ، متى تبينت اهميتها وموقعها المناسب ، وعلاقاتها المتشعبة والمترامية الاطراف ، تبينّ ، بفضل ذلك ، انها تفتح الكوى المتعددة على شمس الحياة والحقيقة ، فتحلحل ، لذلك ، عِقدٌ متعددة .

13- F. Meinebbe *Die Idee der Staatsrason in der Neuerengers-chuchte*, 3rd ed., 1929.

14- B. Bosanquet *The Philosophical Theory of the State*, 1925.

15- L.T. Hobhouse *The Metaphysical Theory of the State*, 1918.

16. B. Croce *Philosophy of the Practical, Economic and Ethic*, 1913.

17- R. Pound *Law and Morals*, 1924.

18-C.K.Allen, *Legal Duties and other Essays in Jurisprudence*, 1931.

19- *Droit, Morale, Moeurs, Ile Annuaire de l'Institut International de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*, 1936.

20-K. Bergbolm, *Jurisprudence und Rechtshilosophie*, I., 1892.

21- H.J. Laski, *Grammer of Politics*, 4th ed.

22- H.Kelsen, *General Theory of Law State*, 1946, with an Appendix on Natural Law Doctrine and Legal Positicism.

23- A.D. Lindsay, *K. Marx's Capital*, An Introductory Essay, 1925.

25- B. Fay *L'esprit Révolutionnaire en France et aux Etats-Unis à la fin du XVIIIe siècle* , 1924.

Appendix 2

RELEVENT READINGS

1- R.W. and A.J. Carlyle *A History of Medieval Political Theory in the West,* Vol. 1, 1903.

2- a) B. Parker «The Conception of the Empire»
b) F. deZuluetta «The Science of Law».

3- CH. Mcllwain *The Growth of Political Thought in The West,* 1932.

4- J. Maritain *The Rights of Man and Natural Law,* 1944.

5- B. Jarett, *Social Theories of the Middle Ages,* 1926.

6- E. Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy,* 1936.

7- O. Lottin, *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses Prédécesseurs,* 1931.

8- H.X. Arquillere *L'Augustanism Politique,* 1934.

9- A.- H. Chroust «Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition», in *The New Scholasticism*, Vol. XVII, 1943.

10- C. Becker I. *The Declaration of Independence,* 1922
ii. *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophy,* 1932.

11- C.G. Haines, *The Revival of Nature Law Concepts,* 1930.

12- Lord Bryce «The Nature of Sovereignty», in *Studies in History and Jurisprudence,* Vol. 11, 1901.

Appendis 3

GENERAL LITERATURE

— Sir H.S. Maine, *Ancient Law,* 1861, Chapters iii and iv.
— D.G. Ritchie, *Natural Rights,* 1895 , p. 1 Chapters i- iv.

— Sir J.W. Salmond, «The Law of Nature», in *Law Quarterly Review,* 1895.

— Sir F. Polleck, *The History of Law of Nature,* 1900, in essays in the law, 1922.

— Lords Bryce, «The Law of Nature», in *Studies in History and Jurisprudence,* vol. II, m1901.

— E. Troeltech, *The Ideas of Natural Law and Humanity in Western Politics.* 1922 (Appendix I to Gerke-Barker, Natural Law and the Theory of Society).

— J. Dewey, «Nature and Reason in Law», in *Philosophy and Civilisation,* 1931.

— Sir E. Barker, Introduction to Geirke, S *Nature Law and the Theory of Society,* 1934.

— J.W. Jones, *Hostorical Introduction to the Theory of Law,* 1940, Chapter, iv, The Law of Nature.

— H. Rommen, *The Natural Law,* transl. by T.R. Henley, 1947.

— A German work by J. Sauter, *Die philosophischen des Naturrechte,* 1932 , deserves to be mentioned.

— General works on the history of political theory, such as Hildebrand , Relm, Javet, Dunning, Carlyle, Mellwain, Dyle, Sabine and others, should be consulted.

— A usefull selection of texts will be found in J. Hall, *Readings in Jurisprudence,* Chapter i.

— Burlamaqui, *Principes du Droit Naturel,* 1747.

— Vattel, *Principes de la Loi Naturelle,* 1758.

فهرست

القسم الأول : التطور التاريخي للقانون الطبيعي

القسم الثاني : القانون الطبيعي الجديد

القسم الثالث : مقاومات حضارية للصيغة الحديدة للقانون الطبيعي 131

القسم الرابع : النتائج الحضارية لتبني القانون الطبيعي الجديد 167

القانون الطبيعي

الغاية القصوى من الربط بين هذه التساؤلات - أو بالأحرى الموقف الفكري الذي تنطلق منه - والسلسلة الفكرية من القضايا التي ترتبط بها عبر القانون الطبيعي في هذه الدراسات هي دعوة - وربما كانت دعوة قاسية لا تبالي المبالاة الديبلوماسية بمتطلبات اللياقة - وبالتالي فهي دعوة جسورة الى مفكري هذه الحقبة من تاريخنا - ممثلين ثقافة صاحب « ثقافة قصر الثقافة » - لأن يتحرروا من بقايا عقلية القرون الوسطى والقديمة.

هذا لا يعني ضرب تقاليدنا الفكرية العريقة - وخصوصاً ما صمد من هذه التقاليد علمياً وحضارياً. على انه يعني، مع ما يعنيه، إخضاع هذه التقاليد، وعلى ضوء المستحدثات الأصيلة في مراقي مدنيتنا الحديثة، الى عملية غير شفوقة ولا مترددة من الغربلة الرامية الى استئصال ما نفدت قوته ومهمانه من مقوماتها.

هذا في مهمته السلبية. أما مهمته الإيجابية فتتمثل رهناً بعبقرية الغربال وصمود مبادئه وتفتح بصيرته على ما يستحق الخلود من قيم ومقاييس واعتبارات والتزامات!

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع